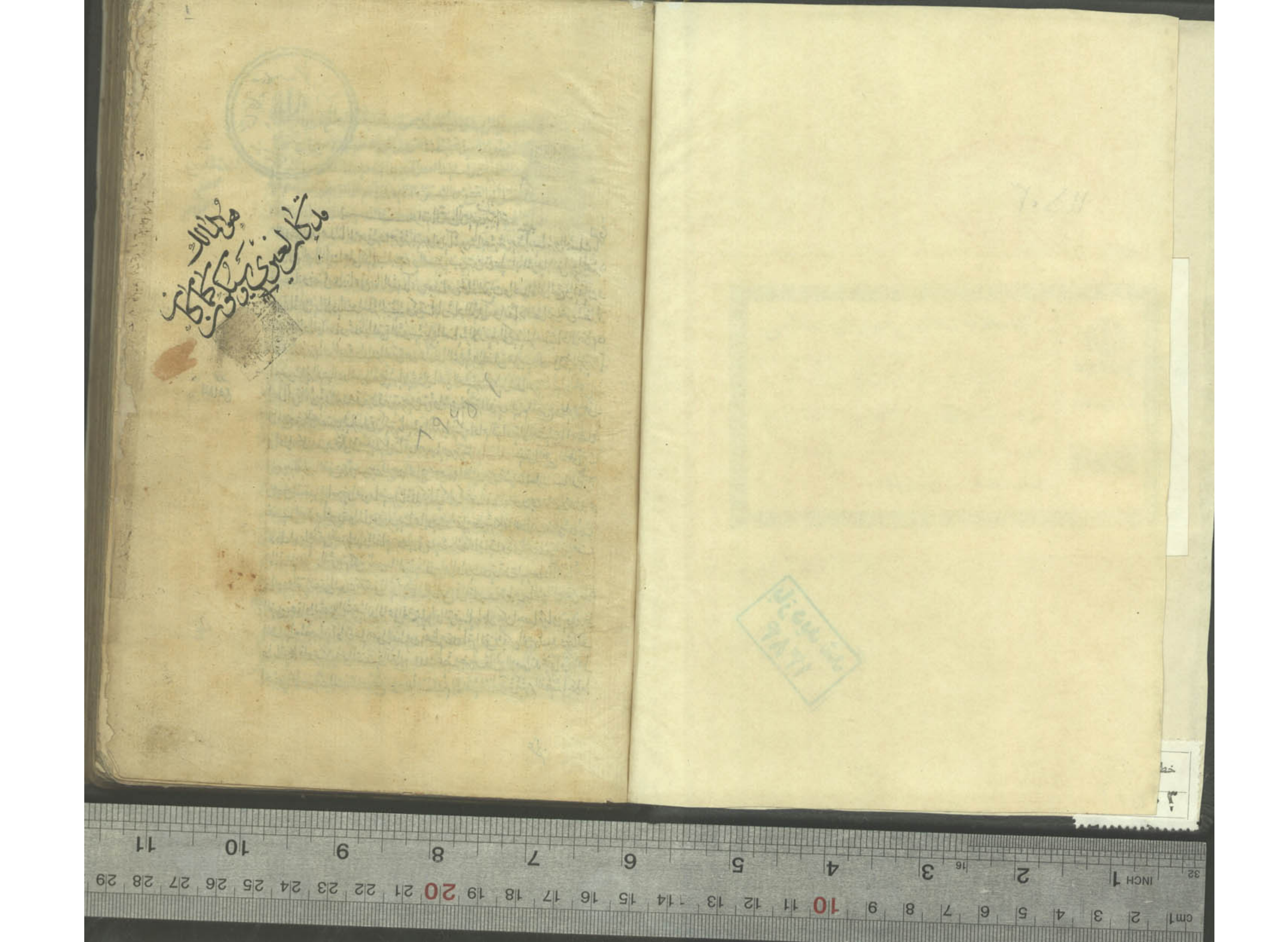

۱۱۵۰۳



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى معرفته ومعرفة نبيه واوليائه ومتابعة شريعة [سنته] انبيائه والتمسك بالعروة
الوثقى والحبل المتين اعني الكتاب المبين والسنة النبوية ومنّ علينا بالشريعة الغراء والحجة
البيضاء وفضل مدادنا على دماء الشهداء وجعلنا من حماة الدين والهداة الى الحق واليقين و
الدعاة الى خير الاديان والملة الحنيفية وكرمنا بارشاد الدهماء وانقاذ الضالين عن شفا جرف
الضلالة والعمى وارشدنا بالقوة القدسية بل بالعناية الازلية الى كيفية استنباط الاحكام
الالهية في زمان الحيرة واوان الفترة من مداركها الشرعية والصلوة على سيد الرسل وخير البرية محمد
المبعوث بخير الاديان والسبل المرضية بالآيات الباهرة العلية والدلائل الظاهرة الجلية والمعجزات
الطاهرة القوية وآله وعترته وذريته خير عترة واشرف ذرية الذين اليهم المفزع وعليهم المعول
والمرجع في كل مختصر وعليه صلوة زاكية نامية دائمة باقية ما دام النهار يتلو العشية بما اجتهدوا
في اعلاء كلمة الله وتحملوا في سبيله كل عناء ومصيبة ورزية **اما بعد** فيقول احوج المخلوقين
الى ربه القيوم الغني محمد حسن بن المرحوم الحاج معصوم القزويني وفقه الله لسلوك مسالك المراضي
وجعل مستقبل ايامه خيرا من ماضيه انا قد كنا في كتاب كشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء
تفصيل العلوم المحمودة والمذمومة وبيناها بوجه واضح معلوم لاكثر الطلاب ففهمت وفيما
الاولى انما يختص نفعه بالدار الفانية وما يبقى ويبرى الى الدار الباقية وذكرنا ان مما يقرب من
الثاني علم الفقه والشريعة لكونه ناموسا الهيا ينتظم به امر الدارين ويتوقف عليه سعادة النشأتين
فان علاقة النفس بالبدن تقتضي تأثير الاعمال الجوارحية في القلوب وتقربا بواسطتها الى حضرة علام
الغيوب هذا والنصوص الشرعية الدالة على الحث عليها والترغيب اليها مما لا يمكن احصاؤها ويتعذر على
الطالب استقصاؤها وان علم اصول الفقه من اعظم مقدماته التي لا يمكن الوصول بدونها الى
غاياته فلعمري لا يدعي التفقه في الشرايع بدون عضه بضرس قاطع الا معاند عنيد وجاهل
اجنبي كما سنبين لك ذلك وتطلع على سرها هنالك ثم ان الفقهاء نصبوا في كتبهم الفقهية احكاما

القاهرة

الدهماء

٢

مختلفة مبتنية على قواعد غير مبينة فيها ولا في الكتب الاصولية وانما يحتج عليها وعلى سرها بعد التتبع
المحيط بجزئيات المسائل الشرعية وتفاصيل تحقيقات القوم في كتبهم الفقهية والاصولية مع التسامح
من مشايخ الفن الماهرين المطلعين واساتيد العصر الخبيرين الجامعين لما تفطنوا من اشاراتهم
ودقايق عباراتهم وما حصل لهم القطع من الاستقراء التام في كلماتهم الى التي يظهر استنادهم اليها
بكونه لديهم من المسلمات المجمع عليها وذلك مما اندفع [?] الله من القوة القدسية والملكة القوية والفطنة
القويمة والقريحة المستقيمة لكن حدث من متاخري علمائنا ناس عنهم من فقد خبره بذلك وقل اطلاعه
على ما هنالك لفقد احد الشروط المشار اليها ضرورة وعدم الاطلاع على اصول الاخبارية فلما خاض في
الفن واراد الدخول فيما خاض ودخلوا الاشتغال به ابرا اشتغلوا راى احكاما مستندة غير بينة واشياء
غير واضحة المأخذ بل خفية فطعن عليهم فيما امكنه الطعن فيه بالتصريح وتامل فيما لم يمكنه التصريح
خوفا من التفضيح او طعنا بطريق الاشارة والتلويح ثم واقتفى عليه من تلاه من متاخري العلماء بل زاد
في الطنبور نغمة اخرى فانه ادعى التثلم بتصاف الايام واشتدت الحيرة بتوالي الاوهام الواردة حتى فتح ذلك
الباب سبيلا لاجتراء كل جاهل وقاصر في الطعن على الاصحاب فمنهم الطعون المزبورة حتى بلغ انهم في
الفضائل من الافاضل الى من بناويهم من الاجانب والاراذل الى ان صارت الكتب الفقهية والكلامية
الاصولية في اواخر زمن الاستاد قد تراه بعض الكتب محسوبة من كتب الضلال ويبغي المبدعين جعلها
مجرى كتب العامة وساير المخالفين الخارجين عن ربقة اطاعة ائمة المعصومين سلام الله عليهم
اجمعين ولما بلغ الامر الى هذا الحد البليغ حتى القواعد الله بمقتضى عادته المستمرة وسنته المستمرة التي لا
تجد لها تبديلا ببصيرة المطلعين وتبيين حقيته على العالمين بعد ما لم يجدوا اليها سبيلا فطلع من
مشارق النفوس القدسية التي هي من مشكاة انوار الحضرة الربوبية من افاض الفياض المطلق عليه
من اشعة انواره ما اعدّه لهم والمنتظرون من بحار اعني استادنا العلم الاعلم وامامنا الحبر
البحر الافخم علامة زمانه ونادرة عصره واوانه باقر علوم الدين ومروج شريعة سيد المرسلين جزاه
الله عنا وعن المسلمين ما يليق بجوده تعالى من الفضل والانعام وحشره مع مواليه الكرام واعطاه
ما يظهر رضاه عنه في يوم القيام جزاء لما احيا من شرايع الدين بعد الطموس وجدد به من مبانى الاحكام
الالهية بعد الدروس وقلع بتحقيقاته الفائقة مغارس الشبهات المتراكمة في ممر الايام واجلى
بتدقيقاته الرائقة ظلمات الشكوك والاوهام بما لم يسبقه احد من الانام وكان من اهم مصنفاته
نفعا واحسنها في رفع تلك الشبهات قلعا وقمعا هو فوائده الحائرية بما لها من الحقات الا انها كانت

المضطلعين

بيانهم

قطع

عن مانوس الالفاظ والعبارات فكم لها من تعقيدات في التعريفات وتكريرات في التعبيرات والفاظ للمتعصب
المعاند كما لا يخفى على من راجعها بعين الاستبصار وطالعها بقريحة مستعدة للاعتبار فالتمسها
بالتماس جملة من اخواني الطالبين بعبارات مختصرة والفاظ مهذبة محررة مع زيادة اشارات شافية
لاسقام الشكوك والشبهات وافية باداء المطلب واتمامه من جميع الجهات غنيا بحمد الله وحسن توفيقه فائقا
على جميع الكتب الحادثة في الفن من علمائنا الاعلام نافعا في ازالة الشكوك والاوهام رجعنا الى طباع
اولي البصائر والافهام الى ان مضت على ذلك برهة من الشهور والاعوام ثم التمس مني جملة من اخواني
الطالبين والح في السؤال بعض من طلبة علوم الدين ان امزجه بشرح يذلل صعابه ويحل مشكلاته ويكشف
النقاب عن وجوه مجملاته ويغني في الفن عن ملاحظة سائر الكتب الاصولية ويكتفي به الراغب في استحصال
القواعد التي يبتني عليها استنباط الاحكام الشرعية ولما لكثرة اشتغالي وهجوم الهموم لتوزع بالي
كنت ادفعها عن نفسي بالوعد والتسويف لاني كنت اراه على نفسي من اشق التكاليف الى ان ضيقوا علي
المجال بكثرة الالحاح والسؤال فبادرت الى اسعاف مامولهم وانجاح مقصودهم ومسئولهم ملتزما
على نفسي المبالغة في توضيح عباراته وتفصيل مجملاته واشاراته وذكر ما في المسئلة من الادلة والاقوال
على سبيل الاجمال على وجه يغني الطالب في تحقيق المطالب الاصولية واضيف اليها الاشارة الى
فروعها في المسائل الفقهية واعتذر اولا عمن يرى فيه خللا وقصورا بان الانسان محل الخطاء
والسهو والقصور والنسيان وثانيا باشتغال نفسي بالهموم النفسانية وبدني بالامراض الجسمانية
وكلاهما يمنعان عن فراغ القلب وعن نشاط الخاطر واستقامة السليقة وعلة الكلال وسميته بتنقيح
المقاصد الاصولية في شرح ملخص الفوائد الحائرية وهو حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد
اي الثناء على الجميل الاختياري باللسان وغيره فيعم الشكر لله الذات الواجب الوجود الاحد الواحد
في الافعال والصفات الاحد الذات الفرد عن الازواج او في الالوهية وصفات الوجوب الصمد
المقصود اليه في كل حاجة خالق السموات السبع وما فيهن بغير عمد لكونه دالا على كمال قدرته وباسط
الارضين من غير عماد يعينه على بسطها والصلوة على الرسول المؤيد بالآيات الباهرات والمعجزات
القاهرات والمصطفى من الخلق بكمال جوهر رتبته وعلو درجته من بين المخلوقات والاعيان من
ارباب الجلال المصطفين بصفة الامكان ابي القاسم محمد المبعوث على كافة الانس والجان والمرائي
اهل قرابته المهديين بهداية الله سبحانه وعترته المرضيين برضاه تعالى شانه صلوة لا غاية لها ولا
امد اما بعد الحمد والصلوة فان احق العلوم بالتحصيل على وجه الايقان دون الظن والتخمين

المتصفين

والاتقان

والاتقان اي الاحكام بتاسيس مبانيه بما يفيد القطع واليقين دون التقليد وغيره مما لا يهدي الى
العروة الوثقى والحبل المتين هو العلم بشرايع الدين والاحكام التي جاء بها امناء الرحمن الكافلة بنوع
الانسان ولكنه بعد البعد عن زمان الائمة عليهم السلام صار بسبب انسداد باب العلم بالاحكام لطول
الفترة وشدة الحيرة في هذه الايام اي ايام الغيبة وخفاء القرائن المحصلة للقطع علينا ووقوع
الاختلافات الكثيرة في الاخبار المأثورة عن العترة الاطهار التي هي الان عمدة مدارك الدين في
اغلب الاحكام الشرعية تثبت بها وجل المسائل المذكورة في الكتب الفقهية متفرعة عليها ومتشابه
الكتاب لا تنفع في اثبات الشرع المبين اذ لا يجوز العمل بها ولا يتبعها الا الذي في قلبه زيغ ومحكمه
لا تفي بالفروع السائرة بين ما فيها التكاليف مع ورود النهي في كثير من الاخبار عن تفسير الكتاب
الا باحاديث العترة الاطهار ولذا لم يجوز جملة من الاخباريين العمل بظاهر الكتاب الا مع ورود
مفسر من احاديث العترة الاطهار وامتناع العمل بالظن مع انسداد باب العلم يستدعي الاكتفاء
بما يغني عن الحاجة والاقتصار الى حد الضرورة في العمل به والتزام العمل بما هو الاقرب الى اليقين
كما ستبين لك باوضح تبيين في الفائدة الاولى والعلم الكافل لبيان ذلك هو علم الاصول اي اصول
الفقه فانه مبين لبيان ما منه يحصل الظن ووجه حصوله وكون احد الظنين اقوى او اضعف كما لا يخفى
على المضطلع به ولذا تلقاه الافاضل الفحول بالبحث عن مسائله بالرد والقبول فلو لم يكن نافعا لما
تم ما ذكر ما توغلوا في مدارسته ومباحثته ومن يعلم فساد ما يقال القائلون جملة من الاخباريين
من انه مستحدث احدثه بعض علماء الشيعة تبعا للمخالفين ولم يكن معمولا عليه في عصر ائمة الدين و
انما كان البحث عنه شايعا بين علماء اهل السنة في زمان الائمة ولم ينقل من اصحاب الائمة كتب
الاصول والبحث عن مسائله وكيف يتصور توغل علماء العظام والفضلاء الكرام والاجلة مما لا
علام مع تقدسهم وديانتهم ونهاية فهمهم وفطانتهم على ما طالعته ومارسته ولو عام وحصام
على مباحثته ومدارسته مع كون لزوم الاقتصار في الاحكام على ما ثبت عن الائمة عليهم السلام اعراضهم عما عند
الشيعة مفروغا عنه عندهم بلا ريبة ولذا منعوا العمل بالقياس والرأي والاستحسان وبذلك امتازوا
عن مخالفيهم فكيف يكون هذا الاصل الكلي عندهم بديهيا ومع ذلك يخفى عليهم هذه القاعدة ويبا
عن المسائل الاصولية ويبالغون في ضبطها وتدوينها اذا كانت على النهج الذي يدعيه هؤلاء
الطاعنون من بدع العامة ومستحدثات التابعين لهم فعلم ان ما ذكروه ناش عن سوء فهمهم
بالمطالب الاصولية وسوء ظنهم بعلمائنا الامامية وان بحثهم عن مسائل الاصول اما في اللغات وهي

احكام

بالمبادي اللغوية لكونها مقدمات لفهم معاني الكتاب والسنة ووجوه دلالتها الظنية كما ستبين ان شاء
الله فيما بعد انتهى واما في الاحكام فان لزوم الاقتصار في اثبات الاحكام على بيان الائمة عليهم السلام يدل
على لزوم حصول القطع للمكلف ببيانهم وهو في زمان الغيبة متعذر كما ستعرف والتكليف بما
لا يطاق غير جائز فلا بد من العمل بالظن الاقوى الحاصل من المدارك الشرعية التي تصل ايدينا
في زمان الغيبة اليها فلا بد من البحث عنها وان تلك المدارك ماذا وهل هي تفيد القطع او الظن و
على فرض حصول الظن فان مراتب الظنون الحاصلة منها مختلفة حتى انه يحصل مع اجتماعها للشرائط
المفصلة فيها في بعض الاوقات وعلى بعض الحالات ظنون اقوى منه مع فقد بعض تلك الشرائط
في غير تلك الاوقات او على غير تلك الحالات وكلها يبحث عنها في مبادي الاحكام من هذا القبيل
ومنه يظهر الجواب عن عدم كونها مستدلة في عصر الائمة ثم بين اصحابهم فانهم لتمكنهم من الخطابات
الشفاهية المحصلة للقطع ما كانوا محتاجين الى هذه الظنون فقياس اهل زماننا بهم قياس
مع الفارق ولكن بعضا من متاخري المتاخرين كالامين الاسترابادي ره ومن تبعه من المتاخرين
فتحوا باب الطعن والقدح على الفقهاء والمجتهدين ونسبوهم الى الجهل والقصور بل الفسق والتعدي وتقليد
اهل الضلال والكفر والفسق والضلال لبنائهم على ان التمسك في الاحكام بغير ما في ايديهم عدول عن
الدين والانحراف عن سنن اليقين واكتفوا في اثبات شرايع الدين بالكتاب المبين واخبار الائمة
الطاهرين بل اقتصر على الاخيرة بعض اولئك القاصرين كما سيجي نقله عنهم مع شبهتهم وجوابها
وقد صنف استادنا المحقق دام ظله رسالة الفقهية اعني الفوائد الحائرية والجديدة وهي
ملحقها في بيان السر في وضع اصول الاحكام الشرعية وما قصده الفقهاء من اصطلاحاتهم
المذكورة في الكتب الفقهية ورفع شبه هؤلاء الجهال الناسبين لاهل الفضل والكمال الى توضيح
انهم مع صدور هذه المطاعن منهم من سوء فهم وسوء ظن يقلدون من حيث لا يشعرون
ويقولون من حيث يغفلون كبر مقتا عند الله ساء ما كانوا يفعلون الى الان عبارات انها كانت
غير بينة والفاظهما غير واضحة ولا سليسة لذا لم يرغب الطبايع اليهما من تاليفاته و
لم تركن النفوس الحشية من تحقيقاته وفقني الله لتنقيح الفوايد القديمة خاصة بما لا مزيد
عليه وتهذيبها بما لا سبيل الا اليه وعاقتني عن اتمام الامر عوايق الزمان ومنعتني عنه
طوارق الحدثان اي الحوادث التي تطرق بغتة فاردت ان انظم الدرر المنثورة فيهما
في سلك عبارات مختصرة والفاظ مهذبة محررة مع الاشارة نادرا الى الغث والسمين اي

والاضلال

الى الجهل والضلال

اي بيان ما يلزم عليه من الاشكال او يرد عليه ويقويه من وجوه الاستدلال وذكر ما فيه بقي شافية لاذهان
الطالبين ولما كان بناؤه ره في الرسالتين لما ذكر من ان قصده من وضعهما بيان السر في وضع علم
الاصول وما استفاده من استقراء الاحكام الشرعية وتتبع كلمات القوم من القواعد الكلية دون
تحقيق كل المسائل الاصولية فلذا ابنى ره على ما فصل من المسائل في الكتب الاصولية او ذكره فيما ذكره ره
نادرا على سبيل الاشارة الاجمالية وبيان ره اصل المسئلة بما يشير الى ما هو الحق والصواب تفصيل و بسط
والاطناب وذكر ما لم يبحثوا عنه في الكتب الاصولية او اجملوا في البحث عنه مع كونه مما يبتني عليه احكامهم
في الكتب الفقهية ولولاه لزم التناقض وصدق المطاعن الصادرة عن الطاعنين بالفتوى اليهم
على وجه التفصيل والاطناب بحيث يستوعب مفصلا جعلت هذا المختصر مع انه ما فيه ولا اذكر فيه على سبيل
البسط والتفصيل الا ما اهملوا البحث عنه او اجملوا فيه ولو ذكروه ما فصلوه في كتب الاصول كان ذلك بعنوان
الاجمال والاشارة الى اصل المسئلة وما هو الحق فيها تحرزا عن تغيير نظم هذا الكتاب وتخالف لكتاب الاستاد
في النظم والاسلوب فان المطلوب لم يكن انشاء كتاب ما خوذ في الاصول بل تلخيص فوايده ره حتى يرغب اليه
طباع الطالبين وخوفا عن الحرمان عن اتمام هذا المرام والفوز بسعادة اختتامه نظرا الى قصور الهمم لاجل
تراكم الهموم ومنع الحوادث المتكثرة والغموم الموجبة لتفرقة الخواطر عن تاليف كتاب جامع لنوادر
الانظار مشتمل على نتايج ابكار الافكار فان وفقني الله بعد تمام ذلك اي هذا الذي في نظري من
تلخيص فوايد الاستاد بالنهج المرغوب لذلك اي تاليف كتاب مبسوط مشتمل على مهمات المسايل الاصولية
بما فيها من الاقوال والادلة فله الفضل والمنة الكاملة وهي النعمة السابغة الشاملة والا فالميسور لا يسقط
بالمعسور وليس التكليف الا بالمقدور ومنه الاستعانة فانه ولي الاعانة وسميته بملخص الفوايد السنية
ومنتخب الفوايد الحسنية ورتبته على ثمانين فائدة والله ولي الطول والعائدة **الفائدة الاولى** لا ريب
في توقف بقاء نوع الانسان على حافظة النفوس والفروج والاموال والانساب والاديان المتوقفة على
بعثة المبعوثين بالملل والاديان كما هو المبين في محله باوضح بيان لا ريب في ان المقصود من خلق السموات
والارضين وما بينهما بل خلق جميع المخلوقات معرفة الله سبحانه كما ينبئ عنه الحديث القدسي المشهور كنت
كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف والمعرفة الحقيقية لا تحصل الا للمجردات المباينة للمادة
في عالم العقل والنفوس الانسانية وان كانت من سنخها الا انها لا تقدر على الوصول الى الكمال الحقيقي
المرغوب الا بواسطة البدن بعد حصول المجاهدات والرياضات القالعة لعلاقة الشهوات والعلايق
السافلة عنها حتى تتصل بعالم المجردات وتعود الى اصلها فلا بد في حصول هذا المقصد الاصلي من خلق

بوجوه

المقصود ثمرة

والابدان

الانسان بل كلها في عالم الاكوان من بقاء النوع الانساني يتوقف على محافظة النفوس والفروج والا
والانساب والابدان وذلك لما تحقق في محله من ان بقاء البدن يتوقف على المأكل والملبس والمسكن
وكل منها يتوقف بحسب العادة على اسباب التي لا سبيل لها على وجوه المعاملات والمعاشرات والصناعات
التي ينتظم بها امور المعاش فان القوى المخلوقة في الانسان التي بواسطتها تتحقق الحركة بما في
قوته من الكمال الاستعدادي محصورة في القوى الشهوية والغضبية والعقلية ولما كان ميل كل من هذه
القوى الى ما يلائمها من الشهوات ودفع الاذيات والاقدام على الاهوال والترفع على المماثل والاقران
مع الاختلاف في الكمال الحاصل في الافراد في الميل اليها بحسب اختلاف القوى المزبورة فهم اما من الطبع
او الاعتياد فلا محالة يتهيج بينهم بحسب اختلاف الميل والدواعي مناقشات ومحاسدات ومشاجرات
بها يتحقق الخروج عن جادة الاعتدال فلا بد من حافظ لقوانين السياسات عالم بوجوه المعاشرات
حتى يحصل تلك القوانين الكلية المبينة لما يصلح به امر المعاد والمعاش ثم اوصيائه وخلفائه المبلغون عنه
الحافظون لحدوده فعلم من ذلك ان الشريعة ناموس الهي ينتظم به امر المعاش والمعاد فلا يجوز لاحد
الجسارة في ذلك بالضرورة فانه رجيم نفعه عظيم ضرره عام خيره وشره هذا وادلة كثيرة مما يدل على
المنع من العمل بالرأي اعني العمل بالرأي ووجوب سؤال اهل الذكر اي الائمة والمراد من الذكر القرآن فهم
اهله اي اهل معرفته وعدم جواز العمل في الشريعة بالظن اي بمجرد رجحان النظر بكونه قانونا شرعيا
من الله سبحانه قال تعالى في حق النبي الذي هو اشرف خلقه واجمعهم البر ولو تقول علينا بعض الاقاويل
اي نسب الينا قولا لم نقله فافترى علينا لاخذنا منه باليمين كناية عن منتهى القدرة فان اليمين اقوى
البدن ثم لقطعنا منه الوتين كناية عن نهاية العذاب وهو من باب اياك اعني واسمعي يا جارة مثل
مشهور يضرب في مقام التعريض والكناية فانه اي الرسول ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وانما اراد تنبيه سائر الخلق بانا اذا فعلنا ذلك بمن هو احب الخلق الينا واشرفهم لدينا
فكيف بغيره وقال تعالى في ذم الكفار ان هم الا يظنون ان هم الا يخرصون الخرص هو التخمين بالظن
كما في خرص الثمار على الاشجار ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وفي الاية التي بعدها
هم الفاسقون وفي الاخرى عقيبها هم الكافرون وفي التعبير بهذه العبارة دون قوله حكم بغير
ما انزل الله ايماء الى ان ترك الحكم بالحق مع القدرة عليه كالحكم بغير الحق وقال ايضا ان الظن
لا يغني من الحق شيئا وقال ايضا ان بعض الظن اثم وقال ايضا فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وفي الاخبار انهم اهل الذكر الذي يلزم السؤال عنهم الائمة المعصومون فان قلت [illegible]

هذه الآيات

منه ره

هذه الايات واردة في الاصول او في موارد خاصة كالغيبة ونحوها من التحريم قلت اما اولا فالعبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل كما سيجيء واما ثانيا فان سوق الكلام ينادي بان القوم على الركون الى الظن من حيث
انه ظن كما لا يخفى على من له طبع سليم وقال الباقر عليه السلام من حكم بدرهمين بغير ما انزل الله فقد كفر بالله وقال
عليه السلام من عمل بما لم يعلم فقد ضاد الله حيث احل وحرم وقال من عمل بالرأي فقد هلك وقال المفتي على شفير
السعير وقال الكاظم سئل عن بعض الرأي عن مسئلة اجاب فيها فقال للسائل انت ضال مضل فكيف برأي
الرأي هو ضال من قال انا اعلم يقول وللاخبار بهذا المضمون كثيرة لا تحصى فقد دلت الادلة العقلية و
النقلية على انه لا يجوز الدخول في الفقه اي الاحكام الشرعية والقوانين الالهية الا ببصيرة تامة اي
اليقين بالاحكام النفس الامرية الصادرة من الله تعالى بعلم الهي كما كان للنبي والائمة او استبصار
شافي اي بالتقليد لمعصوم من الخطاء ولا يمكن حصول هذين القسمين الا بيقين بالاحكام الشرعية
وهو غير ممكن في مثل زماننا هذا اي زمان الغيبة اذ لا سبيل اليه الا الى الادلة المشهورة اعني الكتاب
والسنة والاجماع ودليل العقل والكتاب ظني الدلالة لما سيجيء من كون الخطاب مشافهة بالحق
بفهم المخاطبين والعلم به في اكثر الفاظ الكتاب والسنة متعذر هذا والحال ان اكثره من المتشابهات
والمتشابه لا يمكن اتباعه الا لمن في قلبه زيغ ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا
الله والراسخون في العلم والمحكمات التي يمكن اتباعها مما له مدخل في اثبات الحكم الشرعي محصورة
فيما يقرب من خمسمائة اية وهي مع كونها لا ينتفع بها في جميع المسائل الجزئية سيما مع النسخ للكل
بمعانيها موقوفة على معرفة الناسخ والمنسوخ والمجمل والمبين والعام والخاص اي معرفة
حقائق هذه الالفاظ واحكامها وشرائطها لاشتمال القرآن عليها او معرفة مواقعها من القرآن
بان هذه الاية ناسخة او منسوخة عامة او خاصة وهكذا والخطاب يتعلق بالمكلفين المخاطبين
فلا يشمل المعدومين كما سيجيء فلابد من تحصيل ما كانوا يفهمونه والوضع بعد ثبوته بانضمام الاصل
لا يكفي لاحتمال ارادة المجاز ولا يناسبه عدم اطلاعنا على القرينة فلعله كان مقترنا بالقرائن
الحالية والمقالية المخفية علينا بالحوادث التي حدثت في زمان الائمة الى زماننا هذا
وان قلت ان الاصل عدم النقل للقرينة وعدم ذهابها بالحوادث قلنا انه لا يفيد سوى الظن
وقد علمت ما دل على النهي عنه وايضا فان اختصاص الخطاب بالمخاطبين يقتضي عدم التكليف
بالنسبة الى الغائبين والمعدومين من نفس الخطاب فالقول بالاشتراك اي اشتراك كل
المكلفين في كل التكاليف محتاج الى الدليل الخارجي المفقود في كل المسائل اعني الاجماع

المتشابهات

فانه كما يتحد امر معنوي وليس لفظا بل عرضه الكلية وعلى هذا انما وقع الخلاف في حجيته بانه واجب مطلقا او مشروط بشرط
غير متحقق في الغائبين او المعدومين وانما يتحقق في الحاضرين خاصة ولا يمكن اثباته بالتنبيه الى المعدومين
لعدم تناول الخطاب لهم ولا يتحقق الاجماع فيهم ولا يمكن اثبات التكليف من غير دليل فالتكاليف التي لم يتحقق الاجماع
فيها بالاشتراك وعدم اشتراطها بشرط مفقود في المعدومين لا يمكن اثباتها بالكتاب اذ لعلها كانت
مشروطة بشرط غير معلوم التحقق في مثل هذا الزمان كما في صلاة الجمعة فان القائلين بعدم الوجوب العيني انما يدعون
كون وجوب صلاة الجمعة مشروطا بحضور الامام او نائبه الخاص وهذا الوصف مختص بالحاضرين ولا يشمل
الغائبين فالخطاب يتعلق بالمتصفين بوصف له مدخلية في الوجوب فلا يشمل غير المتصف ولا اجماع على تحقق
بالنسبة اليهم وايضا فان دلالة العموم على خصوص الافراد انما تفيد الظن الضعيف بارادتها لشيوع التخصيص
في العمومات حتى قيل ما من عام الا وقد خص ولذا لم يجوزوا العمل بها الا بعد الفحص عن المخصص وكذا دلالة الاحكام
كمفهوم الشرط والوصف والحصر والغاية وغيرها من المفاهيم الاخر وسائر الدلالات التبعية والاشارات
كلها ظنية مع ان دلالة الالفاظ باسرها ظنية لان الحمل على الحقيقة مبني على اصالة الحقيقة وعدم القرينة
وعلى المجازات مبني على القراين الموجودة الظنية المحتملة للتكلم او من الحوادث وهذا كله مع وقوع التعارض
بين كثير منها عامها مع خاصها مفهومها مع منطوقها ناسخها مع منسوخها فلا بد من الحمل والجمع
والترجيح بالترجيح الاتي وكل هذه الوجوه ظنية مع غاية ما تثبت به اي بالكتاب كليات الاحكام كوجوب الصلاة
والركوع والسجود دون اجزائها وجزئياتها وجلسة الاستراحة مثلا وخصوص اعداد الصلوات وافرادها
الواجبة فانها لا تثبت من الكتاب بل بالاجماع والنص وغيرها هذا حال الكتاب وكذا الاخبار
ظنية الدلالة بمثل ما قلنا في ظنية الكتاب مضافا الى ظنية سندها وتشتتها وعدم تعارضها اما ظنية
السند فان رواية الراوي يحتمل الصدق والكذب اذ غاية ما تثبت من المعاشرة هي العدالة الظاهرة
اي حسن الظاهر دون الملكة الباطنة وهي لا تسد باب الاحتمال اي احتمال ان يكون صادقا بل ولا عن الكذب
في نفس الامر ولو كان عادلا في نفس الامر فان العدالة ينافي التعمد في الكذب دون النسيان فانه يمكن وقوعه
كما ثبت في كثير من الاخبار ... ثم لم يثبت مثل ما ثبت وكذا الخطا من العادل لعدم الفرق بين العصمة والعدالة
فكيف لم يتحقق المعاشرة لنا مع الرواة حتى يثبت عندنا عدالتهم ولو بحسن الظاهر بل انما ثبت لنا عدالتهم
بتزكية آخرين كالشيخ والنجاشي وابن الغضائري وامثالهم من المزكين لهذه الرواة ايضا غير مرئيين حتى يثبت
عندنا عدالتهم في العدالة وضبطهم في الثبت كثرة رعاية المجتمع فيهم اي في المزكين شرايط القبول بان لم يكونوا
على الاخبار كثيرة علي بن الحسن بن فضال وابن عقدة وابن عبيد وامثالهم من المخالفين لمذهب الاثني عشرية

للسكوني

او في نوع كثيرهم

او في نوع كثيرهم بسبب التعارض الحاصل بينهم او عدم صراحة كلامهم في المدعى وغير ذلك من الوجوه الثابتة
في علم الدراية هذا مع وقوع الاختلاف بين العلماء في حقيقة العدالة فكلما اخذ كثير من القدماء بانها عبارة
من عدم ظهور فسق الراوي فيكون مجهول الحال عادلا على هذا القول وقيل بحسن الظاهر الثابت من المعاشرة
وقيل بانها الملكة الحاصلة للمرء بحيث تمنع عن المعاصي وتبعث على ملازمة التقوى والمروة ولا بد للعلم من حصول
العلم بحصولها في المرء اما بالمعاشرة التامة الباطنية المحصلة او بشهادة العدلين لانه علم شرعي
واذا كانت العدالة بهذه المثابة في الاختلاف في حقيقتها فلا يعلم ان مذهب المزكي للراوي اي مذهب منها
فربما كان مذهب المزكي فيها مخالفا للراي المختار فيكون حكمه بعدالة الراوي مبنيا على عدم ظهور
الفسق مع ان المختار عدم ثبوتها بمجرد ذلك بل لا بد من المعاشرة المحصلة للعلم بالملكة المذكورة او من
حسن الظاهر فلا يتم تزكيته هذا مع وقوع الخلاف بين المزكين في شخص واحد كمحمد بن سنان
فان المفيد وثقه وقال انه كان من خاصة ابي الحسن وثقاته والنجاشي وابن الغضائري والفضل بن شاذان
ضعفوه وكذا محمد بن عيسى بن عبيد ومحمد بن خالد البرقي وغيرهما فلا بد للمجتهد من الترجيح المبني على الظن
الضعيف واشد من ذلك في حصول الشك والترديد الاشتراك بين الثقة والضعيف في الاسم
ومجهول الحال وغيره كابي بصير وعلي بن [illegible] الحكم وابن سنان وغيرهم ... ذكر الاسم وغير ذلك فلا بد
في التشخيص والتعيين من اعتبار الوجوه الضعيفة كملاحظة الراوي والمروي عنه ونحو ذلك
الارسال اي عدم ذكر الراوي باسمه ونحوه عن ... او عن رجل ... فحينئذ فلا يعلم
انه ثقة او مجهول او ضعيف والاضمار كقول الراوي سالته فلا يعلم ان المسئول هو الامام المعصوم
او غيره هذا كله حال السند في الظنية اما المتن فكيف يحصل العلم بان هذه العبارة عين عبارة المعصوم
مع احتمال النقل بالمعنى فانه جائز اجماعا فلعل الراوي نقل كلام المعصوم بمعناه على حسب ما فهمه منه
دون لفظه ولا ريب في انه يتفاوت الغرض المقصود للمتكلم من الكلام بتغيير اللفظ اذ ربما كان
اللفظ محتملا لوجوه من المعاني ترجح بعضها بحسب فهمه فنقل بعبارة صريحة لا يحتمل غير المعنى الذي
فهمه ولو كان اللفظ بعينه عند الفهم لم يفهمنا خلافه او ترددنا في الفهم وايضا يحتمل حصول التقطيع فان الاخبار
المذكورة في كتب الحديث المتداولة مقطعة اخذ منها بقدر الحاجة في حصول المقام الذي احتيج الى
ذكره فيه وحذف منها اصله وذيله كما هو الواضح غالبا فانا نرى في كثير من المواضع ان الشيخ رحمه الله
قطع الخبر المروي في الكافي وذكر منه قدر الحاجة مع انه في الكافي مذكور بذيله وصدره وغيره فان
هذه الاخبار في كتب الاصول لم تكن مذكورة بهذه الترتيب المذكور في الكتب الاربعة بل ربما كانت احاديث

لوله؟ فبعث

٢ لحصول م

٢ كذا غيره فيه

واحد مشتملاً على جملة من المسائل المتعلقة بالطهارة والصلوة والصيام وغيرها من ابواب الفقه فاخذ
منها قدر الحاجة كمسئلة الطهارة وفرقه في كتابها ومسئلة الصلوة ونقلها فيها وهكذا والا لما كان لها شك
في انه يتفاوت به الغرض المقصود من الكلام ايضاً لكون السابق قرينة اللاحق وبالعكس فربما صح انضمامه اليه
معنى وصح ذكره وحده معنى آخر كما شاهدنا في كثير من المواضع التي حصل لنا العلم بتقطيعها فلعل ما لم
نشاهده ولم نطلع عليه كان مثل ذلك واحتمال الدس اي ادخال ما ليس منه فيه والتحريف اي تغيير الفاظ الخبر
وتبديلها فقد كان جماعة من اصحاب الائمة قد ضلوا عن الطريق واغواهم الشيطان فاضلوا الناس وابدعوا
في احكام الشريعة بدعاً كثيرة وكذبوا في الروايات على الائمة وصحفوا الفاظ الاحاديث وادخلوا فيها ما ليس
فيها
منها كابي الخطاب ومحمد بن بشير والمغيرة بن سعيد وغيرهم كما ورد في الاخبار ففي الخبر الحديث عن يونس بن عبد
الرحمن عن الرضا عم لعن الله ابا الخطاب كان يدس في كتب اصحاب ابي جعفر [illegible] وهذه حادثة عظيمة حدثت في اخبار
اهل البيت وهي احد اسباب الاختلاف الواقع في الاخبار هذا مع وقوع التعارض الشديد بين الاخبار
فيحتاج الطالب في رفع تناقضها واختلافها الباعث للتردد في الحكم الى الترجيح او الجمع المبنيين على
الظنون كما سنفصل انشاء الله وذلك لامتناع العمل بالمتناقضين معاً والترجيح من غير مرجح عقلاً فلا بد
من تحصيل المرجحات التي هي ظنية كما سنذكر انشاء الله وكيف يمكن ادعاء ان الاخبار قطعية مع ان الجامعين
لهذه الاصول اي الكتب المنتخبة من كتب الرواة في بدو [illegible] اصل على ما ثبت في محله الفاضلين لما فيها من
اعترفوا
الاخبار كالصدوق والكليني وغيرهما اقروا في كتبهم بان الاخبار احاد لا تفيد علماً ولا عملاً اي
لا يمكن العمل بها اذ الظني يحرم العمل به ولذا اي لاجل علمهم بانها اخبار احاد لا تفيد العلم
والعمل لم يكتف الاخير منهم كالشيخ ره بكتاب السابق كالفقيه والكافي وكالصدوق بالكافي مع شدة
سعيه اي السابق في الجمع حتى ان الكليني ره جمع الكافي في عشرين سنة كما نقله [illegible] في الاعلان
عن اخذ الحديث عن [illegible] لا يحصل كمال الوثوق بصحته واما انه رضى الصدوق فقط حمل الفقيه لما [illegible]
فيما بينه وبين الله تعالى ومع ذلك لم يعمل تلميذه الا عن [illegible] عليه بل طعن على بعض ما فيه من الاخبار
بكونها موضوعة فيقول الشيخ ان هذه الرواية التي رواها الصدوق والكليني اخذه من اصل فلان وهو موضوع مع
ان حصول القطع لهم اي الجامعين الفاضلين لها لو سلم نظراً الى قرب عصرهم ووجود القرائن القطعية
لهم ولذا الى [illegible] منها حرم بعضهم العمل بالاحاد كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم وادعى
السيد الاجماع عليه اي على عدم جواز العمل باخبار الاحاد لا يستلزم حصوله اي القطع لنا ايضاً لبعد
عهدنا عن زمان الائمة وخفاء القرائن المحصلة للعلم بصحة الخبر عنا لاجل الحوادث العارضة لها فظهر

ما فصلنا علم تمكننا من القطع بالاحكام باسرها او اغلبها لان عمدة ما يمكن اثباتها به الكتاب والسنة وقد عرفت
ظنيتهما من وجوه عديدة والاجماع بعد فرض التمكن منه في زماننا لا ينفع الا في كليات الاحكام الوفاقية وهي قليلة
جداً وثبوت الكلي غير كاف في التكليف بالجزئي فلا بد من ثبوت الخصوص المنضمة اليه في صيرورته جزئياً بالادلة الظنية
الاخر مع ان اغلب المسائل خلافية لا يتحقق فيها الاجماع واما الادلة العقلية فاغلبها اما ليست بحجة او
ظنية ايضاً وما يحصل منه القطع نادر جداً كما سيجيء التفصيل في كلها انشاء الله فهذه مقدمة اي باب العلم مسدود في
نضم اليها مقدمة اخرى هي حرمة العمل بمحض بالظن لما تقدم من العقل والنقل الدالين عليه كما عرفت ونضم
اليها مقدمة اخرى هي بقاء التكليف لعموم الخطاب وهذه المقدمة الثالثة ثابتة بالضرورة الدينية فانها
العقلية
من بديهيات ما جاء به النبي صلعم والاخبار المتواترة معنى ايضاً كثيرة مما تدل عليه ونضم الى الثلاثة مقدمة اخرى رابعة
هي امتناع التكليف بما لا يطاق بديهي ثابتة بالضرورة والدينية معاً اذ الاخبار متواترة في ذلك ويدل عليه
العقل [illegible] عليه ايضاً ويثبت من مجموعها اي المقدمات الاربعة المذكورة القطعية جواز العمل بما هو اقرب الى
القطع بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع وصرف اقصى الهمة في تحصيله لانه لو لم يجز العمل بالظن ح لزم التكليف
بما لا يطاق وهو باطل بالمقدمة الرابعة ولا يثبت منه جواز العمل بكل ظن حتى يكون لما دل على المنع عنه والا
متباينة
اي وان لم يمنع العمل بمطلق الظني لانفتح الامان وانهدم الشرع اي بطل اساسه فلم يكلف احد بفرض [illegible]
اذ الظنون [illegible] واتباع الهوى [illegible] الشهوات غير متناهية وكل من يفعل فعلاً او يامر بظن صحته وحسنه حتى
الظالم في ظلمه والسارق في سرقته والشارب الزاني في عصيانه وهم مشتركون مع المطيعين في كون
افعالهم صادرة عن عزيمة بالحكم الله بحسب [illegible] استحسان عقولهم وظنونهم وبالجملة تلخص مما ذكرنا ان
جواز العمل بالظن بعد انسداد باب العلم على سبيل الحصر كما كل الحكم المبنية فالمخرج مما دل على حرمة العمل
بالظن من انسداد العلم او امتناع التكليف بما لا يطاق [illegible] ليس مقتضاه كلياً اي جواز العمل
بمطلق الظن بل دل على جواز العمل بالظن الضروري لا قوي فكلما يصدق عليه انه اقوى الظنون بحيث ما
يكون ما دونه خارجاً عن حد الوسع والطاقة يجوز العمل به وليس ذلك منحصراً في الكتاب والسنة
خاصة من دون تخصيص بمراتب ظنونها من الضعيف والاضعف والقوي والاقوى وجميع دلالتها
كدلالة الخاص والعام فان الاول اقوى والمنطوق والمفهوم ونحو ذلك كما يدعيه الاخباريون المنكرون
لطريقة الاجتهاد القائلون بان لا حجة في الاحكام الشرعية الا الكتاب والسنة وانه لا حاجة الى الشرائط
المدونة في كتب الاصول لحجيتها ابطال الاصول والقواعد والاجماع ايضاً من الادلة الشرعية ومراتب الظنون
الحاصلة من كل منها مثلاً وتقديمه بدون تغيير مراتب الظنون وجميع الدلالات حتى يتعين الاقوى الذي

هو حجة على الغير كك وعلم الاصول هو الكافل لبيانها ولتمييز ما هو الحجة عنها من غيرها فلذا وضع علم الاصول
وتلقاه الشيعة بالبحث عن مسائلها بالرد والقبول **الفائدة الثانية** لما كان الفقيه يبحث في علم الفقه عن
افعال المكلفين من حيث تعلق حكم الشرع بها فلا جرم كان المبحوث عنه فيها اما نفس الموضوع الذي هو فعل
المكلف كبيان حقيقة الصلوة والزكوة والصيام والبيع والنكاح واشباهها واجزائها وجزئياتها واما
الاحكام المحمولة عليها كالوجوب والحرمة والصحة والبطلان ولا بد من التنبيه على ان كلا من هذين القسمين
المبحوث عنهما توقيفي اي يتوقف اثبات نفس الموضوع او الاحكام جميعا على بيان الشرع اولا وعلى الثاني
فالمرجع في الاثبات ماذا اتفقوا ههنا ان فعل المكلف من حيث تعلق الخطاب به هو موضوع علم الفقه اما ان
يتوقف صحته على النية ام لا وسنفصل الكلام في معنى الصحة والفساد فيما بعد والقدر الذي لا بد لك
من فهمه ههنا انه بما يحقق الاثر المطلوب من الفعل والغاية المقصودة منه وعدمه بان يكون الاثر المطلوب
منه متوقفا على النية المبينة في الكتب الفقهية مفصلة وحاصله قصد الاتيان بالفعل تقربا اليه سبحانه خالصا
لوجهه وامتثالا لامره بحيث اذا لم يتحقق النية في الفعل على الوجه المذكور لم يتحقق الاثر المقصود منه وان لم يتوقف
منه التقرب الحاصل منها كغسل النجاسة عن الثوب والبدن والبيع والنكاح وان كان قصد التقرب فيه ايضا
لو حصل موجبا للثواب ويسمى الاول عبادة في اصطلاحنا هذا والثاني معاملة وهذا خلاف المعروف بين الناس
فان العبادة في العرف العام عبارة عما يتعبد به فكل فعل يقصد به التقرب الحاصل يكون عبادة قال الشهيد في
قواعده كل حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخرة اما لجلب النفع فيها او دفع الضرر فيها يسمى عبادة انتهى
فيكون اعم من المعنى الذي اصطلحنا عليه هنا والمعاملة تطلق في العرف على المعاوضات او ما يقع بين الناس من العقود
ونحوها فيكون اخص من المعنى الذي اصطلحنا عليه هنا فيدخل فيها مثل غسل النجاسة وامثاله مما لا يعد معاملة
عرفا قال الشهيد في قواعده وكل حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الدنيا سواء كان لجلب النفع او دفع الضرر يسمى
بالاصالة او بالتبعية انتهى وهذا الاصطلاح كما ذكره الاستاد ره ماخوذ من بعض المتاخرين ولا مشاحة
في الاصطلاح والمراد بالاصطلاح المذكور في المعالم فان اصطلاحنا في العبادة شايع بين الفقهاء كما لا يخفى على
المتتبع وعلم الفقه لما عرفت كافل لبيان الموضوع اي حقيقة واجزاء وجزئيات كحقيقة الصلوة وما يفعل فيها من الركوع
والسجود والقيام ونحوها وافرادها من اليومية والجمعة والعيدين وغيرها فان ذلك شان الفقيه ووظيفته
كما ان وظيفته ذكر احكامه التكليفية والوضعية ايضا واعلم ان الحكم الشرعي عبارة عن خطاب الله او مدلول
خطابه المتعلق بافعال المكلفين على سبيل الاقتضاء او التخيير وزاد بعضهم او الوضع لئلا ينتقض بالسبب
والشرط والمانع فانها ايضا احكام شرعية والذي لم يذكر القيد قد يعتذر بمنع كونها احكاما بل هي اعلام لها

اعني الامتثال المذكور ويكون مع عدمه ... كما في الصلوة والصيام او لا بل يتحقق الاثر المقصود منه

الثواب

٢ يكون معاملة

٢ اعني القول الكلام النفسي

ودونه

وقد يعتذر بعودها اليها اذ لا معنى للسببية الا ايجاب الله الفعل عنده وكذا الشرطية والمانعية الا النهي ثم
والاولى ان يعبر بان الحكم عبارة عن التصديقات والنسب الحكمية فاذا انتسب الى الشارع كان شرعيا غاية ما في
الباب اختصاص بافعال المكلفين عرفا فخرج لانه بدون الحكم الشرعي في اصطلاحنا هذا الا التصديقات الشرعية
المتعلقة بافعال المكلفين وهذا الحكم يكون توقيفيا اي موقوفا على بيان الشارع وعدم امكان اثباته
بالظن والرأي ولزوم حصول العلم او الظن القائم مقامه مع عدم التمكن منه فان لم يحكم بثبوته للاحكام
الوضعية ولم يسو بينها وبين التكليفية فذلك كان مخالفا لمقتضى الادلة الشرعية بل اجماع المسلمين كافة
والاول المشاحة في الاصطلاح والثاني بانه تكليف بعيد مع انه تكليف في كثير من افعال غير المكلفين كما سيأتي
واذ قد تبين لك ان المراد من الاحكام الشرعية هي التصديقات الثابتة من الشارع في افعال العباد فان كان حظ
منها استجماعهم لشرائط التكليف وكان الحكم دائرا بين لوازمه كان حكما تكليفيا وهو ما كان فيه خطاب على سبيل
الاقتضاء او التخيير كالوجوب فعلم ولا بان كان جعلا ووضعا الشرع للفعل وتقريره له في حال ما من دون
مخاطبة مع الفاعل على سبيل الطلب والتخيير حتى يفتقر الى حضور من يكون قابلا لها سمي حكما وضعيا والكل
مشترك في الحكم المذكور اعني التوقف على حصول العلم ببيان الشرع وعدم الاكتفاء فيه بالظنون والاراء فلا
حاجة لنا بعد ما قررناه الى التطويل بالكلام في جرح النقوض الموردة على الحد المزبور للحكم الشرعي في الكتب
المفصلة وارتكاب التكلفات البعيدة والتوجيهات الغير السديدة لعدم ترتب فائدة على الحدود المزبورة سوى
استعلام الحكم المزبور وهو معلوم ضرورة ومنه يظهر ان ما يستفاد من بعض عبارات العلماء من مغايرة
الحكم الوضعي للحكم الشرعي وتفريع بعض الفروع عليها غير صحيح على طريقتنا اذ النظر على الخلاف في
ذلك من الشيعة وفي الحكم الذي فرعنا عليه اعني حديث التوقيف فافهم اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام
الشرعية اما تكليفية وهي الخمسة المشهورة اعني الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة ووجه الحصر
فيها ان الحكم ان اقتضى الفعل اقتضاء مانعا من النقيض فهو الاول او غير مانع منه فهو الثاني وان
اقتضى الترك اقتضاء مانعا من الفعل فهو الثالث والا فهو الرابع وان لم يقتض شيئا منهما بل تساوى الامران
فهو الخامس واورد على هذا الحصر بكون العبادة لو جاز مع وصفه بالكراهة المقتضية لرجحان الترك
وعدم الاستحباب العبادة كافضل الفردين من الواجب التخييري فيوصف بالاستحباب مع عدم جواز تركه الى بدل وبالترك
المستحب والمكروه فيقال يستحب ترك كذا او يكره ترك كذا في الفقه كثيرا مع ان القسم فعل المكلف
واجيب بان المرجوحية والرجحان فيهما اضافيان فلا ينافي كون المرجوح الاضافي راجحا بالذات فيطلق
عليها الكراهة والوجوب بالاعتبارين وكذا الاخير واما الترك فلعل عدم ذكرهم له عليحدة مبني على

يتخلف

وساير الحدود المذكورة

السبب والمانع والعلة والعلامة

ما ذهب اليه اكثر الاصوليين من ان متعلق التكليف منحصر في الامر الوجودي وان العدم لا يتعلق به التكليف
فالتكليف بالترك مأول بما يرجع الى الفعل فتفطن واما وضعية وهي ايضا خمسة السبب وهو ما يلزم من
وجوده وجود شيء ومن عدمه عدمه لذاته فبالتلازم بالوجود خرج الشرط وفي العدم خرج المانع وبقولنا
لذاته احترزنا عن اقتران السبب بعدم الشرط او وجود المانع فانه لا يلزم ح الوجود لذلك والشرط وهو ما
يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم لذاته ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره
واحترزنا بقولنا لذاته عن مقارنة وجوده لوجود السبب فيلزم الوجود لكن لا لذاته بل للسبب او لقيام المانع
فيلزم العدم لاجل المانع لا لذات الشرط وبالاخير عن جزء العلة فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود
ولا العدم الا انه يشتمل على بعض المناسبة فان جزء المناسب مناسب والمانع هو الذي يلزم من وجوده العدم
لا يلزم من عدمه الوجود ولا العدم لذاته وخرج بالثالث مقارنة عدمه لعدم الشرط فيلزم العدم او وجود السبب
فيلزم الوجود لكن لا لذاته فانه لذاته لا يستلزم شيئا من ذلك فظهر ان المعتبر في المانع وجوده وفي الشرط
عدمه ومن السبب وجوده وعدمه وقد اجتمعت في الصلوة فان الدلوك سبب في وجوبها والبلوغ شرط و
الحيض مانع وفي الزكوة فان النصاب سبب والحول شرط والمنع من التصرف مانع ويمكن رد العلة الى السبب والعلامة
اليه او الى الشرط ويضاف اليها الصحة والبطلان وهما في المعاملات يرجعان الى السبب اذ الصحيح العقد سبب لترتب
الاثر مثلا وفي العبادة على اشكال لان الصحة فيها عبارة عن موافقة الامر على ما سيجيء وهي من الاحكام العقلية
الوجدانية فلا وجه لجعلها من الاحكام الشرعية الا ان يقال ان استقلال العقل بالحكم الوضعي لا ينافي كونه
شرعيا كما لا ينافي استقلاله بغيره في حيثية حكم الشرع والعقل من ادلة الشرع كما ستعرف والتفصيل يأتي في محله
ثم الاحكام بالنسبة الى خطاب التكليف والوضع على اقسام منها ما يجتمع فيه الامران وهو كثير كالجماع وغيره من
الاحداث فانها توصف بالاباحة والاستحباب والكراهة والحرمة والوجوب مع كونها اسبابا في وجوب الطهارة و
كذا فروض الصلوة الكفائية فانها مع كونها فروضا سبب في سقوط التكليف بها عن الباقين وكذا المعاملات
توصف بالاحكام مع سببيتها لما يترتب عليها ومنها ما يكون خطاب التكليف دون الوضع ومثل بحج التطوع فانها تكليف
محض لا سببية فيها او اشتراط وكذا على اشكال لكونها سببا للكراهة المبطل كالصلوة المندوبة او التحريم كما
في الحج لوجوبه بالشروع ويمكن التمثيل بعبادة الصبي لكونها شرعية فانه لا يترتب عليها الحكم الوضعي المذكور وما
كان بالعكس كالاحداث التي ليست من فعل العبد من الحيض ونحوه واسباب محضة كاتلاف الصبي مال
الغير فانه سبب الضمان ولا تكليف وان كلف وليه واوقات العبادات الموقتة فانها موانع واسباب محضة
وكاتلاف الصبي مال الغير وجنايته فانه سبب للضمان ولا تكليف وان كلف الولي بالاداء فان محل الكلام خلافه

وما كان من خطاب الوضع بعد وقوعه وخطاب التكليف قبل وقوعه كصيغ العقود فانها قبل الوقوع توصف
بالاحكام الخمسة وبعد الوقوع تترتب عليها احكامها فتفطن ولا يبعد كون الاحكام توقيفية مطلقا
سواء كان تكليفية او وضعية استقل العقل بادراكها ام لا لما عرفت من ان الايات والاخبار دالة على
عدم جواز الحكم ووجوب سؤال اهل الذكر وان جميع الاحكام عندهم حتى ارش الخدش ولا بد من اخذها
عنهم ع ولا يبيح احدا فيما نقله مما لا يعلم الا التثبت والكف وهي اكثر من ان تحصى هذا مع قضاء الضرورة
بان نسبة شيء الى الشخص بدون العلم به افتراء عليه فنسبة الحكم الى الشارع مع عدم العلم بقوله كذلك
ليس مع ان المامور به يتحقق لا به الاطاعة العرفية والامتثال العرفي ان المرجع في الموضوعات الى العرف
والعرف فلا يكفي مصلحة عقلا مع ان تنقطع بعدم صدق الامتثال العرفي برأي محض الرأي مع علم باب الشرع
فلا يمكن اثباتها الا بنص الشرع سواء استقل العقل بادراكها ام لا فان استقلال العقل بادراكها يقتضي
احكاما عقلية لا شرعية الا انها ثابت في محله ان حسن الاشياء وقبحها عقليان وان التكاليف لطف
الشرع بالعباد كاوامر الطبيب للمريض بحيث كان الفعل حسنا امر الشرع بها وحيث كان قبيحا نهى
فثبت التلازم بينه وبين الشرع ويستدعي كونه اي العقل دليلا عليه اي الشرع فيما لم يرد فيه نص من الشرع و
الانص اي الشرع كاشفا عنه فيما ورد الشرع به ونقصت عقولنا عن ذلك ادراك وجه حسنها وقبحها
فهو كاشف عن ان الفعل حسن عقلا او قبيح كذلك في الواقع الا انا انقصت عقولنا لا انه شرعه حسنا
او قبيحا كما في التعبديات والذي لزم من هذا التحقيق كون العقل من ادلة الشرع كما عليه الفقهاء و
الاصوليين منها وكما يدل عليه ما ذكر من التحقيق فكذا يدل عليه اي على حجية العقل في الخبر احد
فقال اخي عليكم بالدرايات دون الروايات وغير ذلك من الاخبار الكثيرة مع ان الاكتفاء به في الاصول اي
حجية العقل في اصول الدين ونحوهما مع كون المخطي فيها خارجا عن الدين مخلدا في النار وما لزم من الاقتصار
فيها على حصول القطع بسند صحيح يستلزم الاكتفاء به اي بالعقل فيها اي في الفروع الفقهية مع كون المخطي
فيها معذورا مسلما والاكتفاء فيها بالظنون الحاصلة من الكتاب والسنة وهي مما يعطي فيها ولعل هذا
مع ان حجية الظن والاكتفاء به في الفروع مختص من انه من جهة انسداد باب العلم القطعي كما تقدم انفا
وما يحصل منه القطع لا يحتاج الى دليل عليه فان الاستدلال لاجل حصول القطع فلو كان القطع نفسه
محتاجا الى الدليل لزم التسلسل هذا مع ان حجية الكتاب والسنة تثبت من الادلة العقلية فهي اولى بالحجية
فثبت بما ذكرناه ان العقل حجة في ثبوت الاحكام الشرعية كما قرره المجتهدون واما الاخبار الدالة
بظاهرها على عدم حجيتها وان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا تكليف ما لم يكن بيانا كما استفيض الاخبار

التثبت

على عدم حجيتها فلا دلالة لها على ما عداها اذ مضمون تلك الاخبار عدم جواز الخوض في الاحكام الشرعية من غير
بيان الشرع والعقل ايضا بيان شرعي كما قد علم في حديث طويل انه احد الحجتين واما ما دل على ان دين الله
لا يصاب بالعقول وكذلك ابطال الظنون وردها على القائل بالظنون العقلية كالقياس والاستنباط والعلم
والاستحسان والراي فمما اتفقت الشيعة على حرمة العمل به لشيوع ذلك في زمان ورود تلك الاخبار وصدور
اغلبها في مقام المعارضة والطعن مع علماء اهل السنة والمطلق ينصرف الى الفرد المعهود المتعارف الشايع
في زمان التكلم به والآفات ما يحصل منه القطع لانا نقول لا حاجة الى حجية هذا الكلام مع فقد الثمرة في حجية العقل
القطعي وعدمها لان ما حصل منه القطع عقلا بالحكم من غير النص ايضا الا ان ما عاضده العقل على القول
بحجيته قطعي فيترجح على النص المخالف للعقل مع التعارض بينهما فان اللازم على من انكر حجية العقل فيما ثبت
من النصوص الرجوع الى المرجحات المعهودة ومع فقدها التوقف او التخيير بخلاف القائل بحجيته فانه يطرح
المعارض مع المخالف له لان الظني لا يعارض القطعي فقد علم مما ذكر ان الاحكام باسرها توقيفية لا
يمكن اثباتها الا بادلة حجية من المدارك الشرعية واما الموضوعات فيجري فيها اصطلاحا هذا اعتبار عن جميع
الفاظ الكتاب والسنة التي لها تعلق بالحكم الشرعي فقد علم انها على قسمين احدهما الموضوع الذي يكون من
قبيل العبادة اي اللفظ الموضوع بازائها خاصة كلفظ الصلوة والصوم مثلا دون ما يذكر في بيانها كلفظ
الغسل والمسح واليدين المذكورة في باب حقيقة الوضوء مثلا ايضا اي توقيفية مثل الاحكام فلا يمكن التطرق
الى معرفتها الا ببيان الشارع خاصة بلا خلاف الا من القاضي الحبكي الباقلاني على ما نسب اليه من عدم تغير
الفاظ العبادات كسائر الالفاظ عن موضوعاتها اللغوية والعرفية وما ثبت من الشرع فيها امور زايدة شروط
خارجة كما في المعاملات والظاهر ان النسبة المزبورة صادرة عن توهم توهمه بعضهم من بعض عباراته الموهمة
لذلك في باب عبادات الصبي على ما بينه المحقق الشريف وهو المراد من قولهم العبادات توقيفية اي الحقيقة
مما هو شايع في كلامهم فيما بينهم ان العبادات توقيفية كون موضوعاتها توقيفية دون احكامها اذ توقيفية
الاحكام غير مختصة بالعبادات كما عرفت والسر فيه اي في اختصاص الفاظ العبادات عن ساير الالفاظ بكونها
توقيفية هو ان هذه الالفاظ وان كانت لها معان لغوية او عرفية كساير الالفاظ والا لزم حمل
الالفاظ على معانيها اللغوية او العرفية كما سيجي في الفائدة الرابعة الا انه حصل القطع من استقراء
موارد استعمالها في كلام الشارع بانها ليست مقصودة له منها اي تلك المعاني اللغوية والعرفية ليست
مقصودة للشارع من الفاظ العبادات وانه نقلها اي الشارع استعمل تلك الالفاظ في ماهيات
حادثة اخترعها لم يكن يعرفها اهل اللغة والعرف قبل ذلك مغايرة لها اي لتلك المعاني الاصلية اجمالا

مقابل الوضع الاصلي اللغوي وعلم
ان المستعمل فيه ما هو من الاتصال على
بيان المستعمل فيه

وان لم نعلم تفاصيل تلك المعاني الحادثة ولم نعرف انها ما هي وهل هي مجازات او حقائق كما صرحوا به في كتب
الاصول وادعوا الاتفاق عليه اي على مغايرة مراد الشارع للمعاني الاصلية وان النزاع ليس في الاستعمال
بل في انه حقيقة او مجاز فاذا علم بالقرائن الخارجية كون الاستعمال الشرعي على تعيين مراده من اللفظ بالقرينة
ان لم نقل بالوضع الشرعي او حصول امارات وضعيته ان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فان المراد
لا يخرج عن ان يكون حقيقة او مجازا والحقيقة محتاجة الى امارات الوضع في فهمها من اللفظ والمجاز الى
القراين الصارفة عن المعنى الحقيقي والمعينة للمعنى المجازي مع فقد القرينة المعينة للمعنى المجازي يكون اللفظ
كما في صورة فقد القرينة المعينة في المشترك فاذا كانت العبادات كذلك لما عرفت من حصول الاستقراء
المحصل للقطع بعدم ارادة المعنى الحقيقي اللغوي فيكون قرينة صارفة مع عدم وجود قرينة في اللفظ تدل
على تعيين المراد كما هو المفروض في تكون العبادات متوقفة على البيان الشرعي نظرا الى عدم العلم بمعانيها كالمجمل
والمشترك المتوقف فهمهما على المبين لعدم تعين معناه بل هذا اقوى في الاجمال لان المعاني الحقيقية محصورة فيكون
جميعها الى الذهن ويتردد بينها بخلاف ما نحن فيه فان اصل المعنى معلوم الا انه غير متعين بخلاف المعاني المجازية
فانها لعدم انحصارها لا يتبادر شيئا منها الى الذهن بل لا يدري اصل المعنى المراد وهذا المانع الذي ذكرنا
لحمل الفاظ العبادات على معنى اللغوي بخلافها في ساير الالفاظ فان الوضع الاصلي اللغوي فيها اصلي
وتغير الاستعمال الشرعي غير معلوم فينفى بالاصل اي اصالة عدم النقل ان كان حقيقة واصالة الحقيقة
في الاستعمال ان كان مجازا ويحمل على المعاني الاصلية لكون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة فما هو
اللفظ المستعمل في كلام الشارع هو المعنى اللغوي فان ثبت شيء من الخارج يجعل شرطا لها خارجا عن
الماهية فان لم يثبت وكان مشكوكا فيه يجري اصالة البراءة مما سوى المعنى الاصلي من موضع الشك واشتراط
شرطيتها اي في ساير الالفاظ ولا يمكن هذا النوع من الاستدلال في الاحكام اي في العبادات لان اشتغال الذمة
فيها بامر غير معلوم حيث وقع الخطاب به فتوقف على البيان ومع عدمه يلزم الاتيان بكل ما يحتمل دخوله فيها
لاستدعاء اشتغال الذمة الثابتة يقينا البراءة كذلك ولا يتحقق البراءة اليقينية الا بذلك اي بالاتيان بكل
ما هو محتمل واما الاحكام العقلية والعادية وغيرها مما سوى الشرعية فلا يتوقف على بيان الشرع لان الحاكم
فيها هو العقل والعادة دون الشرع فلا معنى لتوقفها على بيان الشارع ولا مانع ايضا من حملها اي ما حكم
العقل او العادة بحسنه ولا بيانه بل اذا لم يرد النهي عنه بخصوصها بل العمومات تدل على لزوم متابعة
العقل والعرف والعادة بل مخالفة العادة توجب سقوط المروة المستلزم لسقوط العدالة ومخالفة
العقل ايضا غير جائز فان قلت كثير من الظواهر السمعية تخالف البراهين العقلية المفصلة في الكتب

العقل

الحكمية في الاصول وفي الكتب الفقهية في الفروع فما الذي ينبغي ان يفعل في هذا المقام قلت اما العقايد الاصولية
فلا بد فيها من القطع واليقين فان كان البرهان العقلي المخالف للظاهر مما يحصل منه اليقين بلا ريبة
فلا بد من تاويلها وارجاعها الى ما يطابق العقل وهذا من التاويل الواجب كتاويل ما يدل على جسمية
البارى تعالى وعلى عدم عصمة الانبياء مثلا وفي مثل هذا المقام لا يخ البرهان العقلي عما يوافقه من النصوص
ايضا واجماع المسلمين والشيعة كافة فلا يعد العقل مخالفا للسمع بل يوافق السمع القطعي وهو الاجماع والنص
وهذا النص في الحقيقة بالظاهر المخالفة للعقل والسمع القطعيين ولا بد من طرحها او تاويلها
وان لم يحصل اليقين القطعي كما في مغالطات السفسطائية المعارضة بمثلها وبالنصوص القطعية واجماع
المسلمين كافة فلا يجوز العمل بمقتضاها وفيها ضروريات الدين وهو واضح واما اذا ادلت الظواهر
السمعية القطعية على وجوب التصديق بشيء ويتبادر منه معنى من ظاهره لا يدركه العقل بنفي ولا اثبات
وانما يدرك العقل منه معنى ثانيا غير متبادر من ظاهر اللفظ سواء كان معنى حقيقيا له او مجازيا
فلا لازم على المسلمين ان يصدقوا بمعنى النظم المتبادر ويعتقدوه ويتمسكوا بمجرد عدم ادراك العقل للوجه وادراكه
للوجه الاخر الباطني ويصدقوا المعنى الباطني ايضا ويعتقدوا المعنى الباطني لاجل حكم العقل والظاهري
لحكم الشرع به في نظم النص فان انكر الثاني كان كافرا لانه ابطل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله واجمع المسلمون من اهل الشريعة
وان انكر الاول كان مسلما ولم يخلد بسببه في النار الا انه بعد من البله ويقرب من العوام الذين هم
كالانعام مثلا الميزان لفظ موضوع لما يعلم به مقادير الاشياء وهو معنى كلي يصدق على ذي الكفتين
وهو الفرد المتبادر منه عرفا والمسطر والفرجار والشاقول والعروض والمنطق والعقل الذي يوزن
به حقايق المعاني فانكار الميزان بمعناه الظاهر كفر وانكار لضروري الدين ولكن الاقتصار عليه وانكار
المعنى الباطني ايضا جهل وحمق ونحو الكلام في المعاد والصراط والمعراج وغير ذلك فالتعميم لا ينافي
الايمان والتخصيص لطالع جادة الاعتدال فان بناء الحكيم المطلق في تكلماته مع طبقات الناس
مع شدة اختلاف افهامهم وضعف عقولهم وقوة بعض اخر وتفاوت مراتبهم في الضعف والقوة التكلم
بمجمل ذي وجوه من المعاني حتى ينتفع كل منهم بقدر فهمه فلو اقتصر على النظم المحض لكان مقصرا في حق من له
استعداد الباطن وتضييعا له ولو بين المعنى الباطني العميق افتتن به من لا قوة له ففضل الكبير وكلاهما
ينافي الحكمة وكيف يكون مقتصرا على المعنى الظاهري وقد ... مع تصريح كلام الله ورسوله والائمة
عليهم السلام في لزوم التفكر والاعتبار والتدبر وهذا لا يعد مخالفة لظواهر الشرع نعم اذا كان المعنى
الباطني منافيا للمعنى الظاهري بحيث لا يمكن الجمع بينهما كان من القسم الاول وقد عرفت انه لا بد من جعلهما بالقطع

بالعقل

به العقل بالبرهان الجلي اليقيني مقام لا يعارضه النص والاجماع الذي لا يعارضه شيء منهما اللبس مما يقطع به العقل
الصحيح وانما هو من مغالطة وسفسطة وتخيط الاول من الثاني يحتاج الى الجهد في تصفية النفس والرياضة
والعبادات والاحتياط التام في مراعاة الترتيب والشرايط المعتبرة في المقدمات فان لكل حق حقيقة و
لكل صواب نورا فالنفس السليمة لا يطمئن بالشبهات والمغالطات ابدا وتفصيل الكلام له محل اخر واما
الظواهر السمعية المخالفة للقواعد القطعية في المسائل الفقهية فسنذكر مفصلا ان القاعدة العقلية
اذا كانت قطعية وجب تاويل الظواهر بها ان امكن والا فالطرح نعم ان كانت ظنية لم يجز العمل بها الا مع وجود
الدليل على حجيتها اذا كان الظن الحاصل منها راجحا على الظن الحاصل منها وبالجملة لا بد من العمل بالظن الاقوى
واما الظنون القطعية التي اتفقت الشيعة على عدم حجيتها وحرمة العمل بها كالقياس والراي والاستحسان فقد ورد
المنع الشرعي عنها فلا يجوز العمل بها **الفايدة الثالثة** قد عرفت كون ماهيات العبادات توقيفية وانه لا يجوز
اثباتها الا ببيان الشارع واثبات من الشارع فيها بالعقل لا يكون هذا الشيء جزءا او ذلك شرطا واما كونها
هذه الاجزاء خاصة فلا بالنسبة الى القليل منها بل لا يجوز البيان الشرعي بلفظ الجزء والشرط بل الاجماع فيها
مع انه لا نص جامعا لجميع ما يعتبر فيها بل يجمع من جملة من النصوص في عبادة كان جزءا اخر يشتمل عليه نص اخر
عليه وعرفت عدم حجية الاصل فيها الا على مذهب الباقلاني وعلم بعضها اثبات ماهيات الالفاظ بالاصل فانه
من جملة الادلة واثبات اللغة بالدليل العقلي لكون اللغات باسرها توقيفية يتوقف على بيان اربابها
انما ثبت ببعض الواضع والامارات المعتبرة للوضع كالتبادر وعدم صحة السلب وغيرهما مما سيجيء وسنذكر
تفصيل الكلام في عدم جواز اثبات اللغة بالدليل فيما بعد انشاء الله مع ان ضرر الاصل لو سلم جواز الاستناد
اليه في ماهيات العبادات بالمعنى الذي مر فان شغل الذمة ثبت يقينا بالخطاب الشرعي فلتشخيص الحال يثبت البراءة
ايضا يقينا حتى لا ينتقض اليقين الا بيقين مثله كما ورد في الاخبار فلا يحصل البراءة اليقينية الا بالاتيان
بما يحتمل دخله فيه وهذا استصحاب وجودي وهو اخص من الاصل المعهود اي اصالة البراءة واصالة عدم
الشرطية او الجزئية فيقدم عليه كذا الاصل المزبور معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة فان هذه العبادة
المامور بها امر حادث والاصل عدم الحادث وهذا استصحاب عدمي كالاصل المزبور فعلم ان الاصل لا
يمكن الاستناد اليه في نفي الاجزاء والشروط المشكوكة منها والنص ايضا غير تام في افادة المطلوب فتعين الاثبات
بالاجماع اي ما يجمع على مطلوبيته شرعا اي ما وقع الاجماع على حصول المطلوب الشرعي في ضمنه فما اختلف في
شرطيته او جزئيته يجب الاتيان به لما مر من ان الخطاب بالمجمل والنص غير مبين والاصل لا مدخل له فالمختص
الامر في الاجماع بالمعنى المزبور الا ان يدل دليل خاص كنص او غيره على عدمه اي على عدم لزوم الاتيان به وهذا

وهذا الوجه لا اختصاص له بحجية الوفاق كما عرفت وربما يثبت الاجماع في الخلافيات بتسليم المخالف لو لم يكن خصوص
ما ادعاه الى الخلاف وبعد ابطال الرئيسي اجماعا مثلا اذا وقع الخلاف في ان السورة واجبة في الصلوة
ام لا فقيل بالوجوب وقيل بعدمه والقائل بالوجوب اعترف بان الباعث لقوله به خصوص الدليل الفلاني
وانه لو لم يكن ذلك لقال بعدم الوجوب ووافق القائلين بعدمه فاذا ابينا انه توهم منه وبينا
ان دليله لا يدل على مطلوبه كان ذلك تسليما منه بالقول بعدم الوجوب فلا يكون مخالفا في المسئلة
فيكون كذلك اجماعا قيل ابطال المحصل المقتضي على النهج الذي ابطلناه وبمجرد ادعاء المبطل ذلك اى ان
مقتضيه باطل لا يصيره قطعيا لاحتمال الخطاء في ابطاله في نفس الامر وصدق المستدل في الاستدلال
بالمقتضي واقعا فضلا عن تسليمه اى المستدل المخالف اياه اى ابطاله فان البطلان في نفس الامر لا
يكفي في رفع الخلاف بل لا بد من رجوع المخالف عن خلافه وتسليمه بطلان ما ادعاه اولا على انه يلزم مما
ذكره فقدان الخلافيات الا نادرا اذ كل مسئلة خلافية يحتج كل من طرفي الخلاف باستناده فيما اختاره
من الرأى الى الدليل الذي اعتقده دليلا وانه لولاه لم يخالف والاخر يدعي بطلان دليله وعدم دلالته على
مدعاه فاللازم من ذلك استناد كل من الطرفين في صحة مختاره الى الاجماع فيلزم حصول الاجماعين
او الاجماعات المتنافية في كل مسئلة وهو بين الفساد وربما يثبت ماهيات العبادات من
حقيقة المتشرعة فان هذه الالفاظ حقايق في عرف المتشرعة في غير المعنى اللغوي وهذا مما لا
ريب فيه كما صرح به علماء الاصول فكون الصلوة مثلا حقيقة في الاركان المخصوصة في عرف المتشرعة
فان كانت حقايق شرعية ايضا كما يقول مثبتوا الحقيقة الشرعية فواضح لظهور ان الحقيقة الشرعية عين
حقيقة المتشرعة لا غيرها وتعين الحمل على المعاني الجديدة الحادثة لاصالة عدم تعدد الوضع وعدم
ثبوت وضع اخر للشارع غيرها وتقدم اصالة الحقيقة في الاستعمال اليها لدفع احتمال ارادة الشارع معنى مجازيا
اخر والا نقل بثبوت الحقيقة الشرعية فالقرينة الصارفة عن المعاني اللغوية في كلام الشارع موجودة وهي ما يفيد
من الاستقراء المحصل للقطع بعدم ارادتها وانه اراد ماهية مغايرة لها اجمالا وان لم نعلم تفصيلها
وحينئذ يتردد الامر في كلام الشارع بين المجازات المحتملة وكانت هذه المجازات التي هي حقايق في عرف المتشرعة
اولى بارادة الشارع من غيرها لكثرة استعمال الشارع لها اى لهذه الالفاظ فيها والمجاز الشايع استعماله
بهذه المثابة اولى بالارادة من المجاز الغير المشهور فهذه قرينة معينة لارادة الشارع ما هو حقايق
في عرف المتشرعة وبعد وجود القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي والمعينة للمعنى المجازي الذي هو
حقيقة في عرف اهل الشرع يتعين الحمل عليه فلا محالة نحكم بان مراد الشارع منها هو ما وضعه المتشرعة ومرادهم ثبت

بعينه فاذا ثبت وضع المتشرعة

مراد الشارع ايضا وفيه نظر ايضا لان القدر الثابت المحقق كليا من حقيقة المتشرعة هي الماهية المغايرة للمعنى
اللغوي كما انه المحقق من مراد الشارع ايضا لكن تعينها وكون هذه الكيفية الخاصة كما انه غير معلوم
الارادة من كلام الشارع فكذا غير معلوم من عرف المتشرعة ايضا ولم يثبت الاتفاق عليه عندهم بحيث يعلم اتفاقهم
عليه ولو فرض اتفاق المتشرعة عليه ارتفع النزاع وخرج عن الفرض لانه اى النزاع في صورة الخلاف في
الاجزاء وكذا المفروض صورة الشك في الجزئية فلو فرض اتفاق المتشرعة كان اجماعا فلا يبقى شك ولم
يكن حاجة الى الاثبات من عرف المتشرعة بل كان اثباتا بالاجماع وكيف يمكن ادعاء حقيقة المتشرعة
فيما وقع فيه الخلاف بين علمائهم ومن البديهي انه لا يمكن في تحقيق هذه الامور كما ادعى بعضهم في الجزء معناه
ان بعضا منهم يقول ان الماهية المرادة من اللفظ التي هي حقيقة المتشرعة بعينها ما تركب من الاجزاء
العشرة مثلا والاخر يقول بانها ما تركب من التسعة مثلا فكما ان نزاعهم متحقق في مراد الشارع فكذا في حقيقة
اهل الشرع لوضوح ان مراد الشارع عين حقيقة المتشرعة فان المتشرعة لم يجعلوها حقيقة الا بواسطة
استعمال الشارع وان كان الشارع استعملها مجازا في المعاني الحادثة ثم شاع استعمالها فيما استعملها الشارع فيه بين
اهل الشرع حتى صار حقيقة فيها بينهم فوضع المتشرعة واستعمالهم لها تابع لاستعمال الشارع وفرع عليه كيف
يمكن وضوح هذا مع الشك في ذلك مع ان العلماء رؤساء المتشرعة ومع اختلافهم في المعنى الحقيقي
للفظ كيف يمكن ادعاء ثبوت الحقيقة فيما بينهم فان حقيقة المتشرعة عبارة عما اتفق عليه عرف كل من
تدين بدين النبي صلى الله عليه وآله من الخواص والعوام فان قلت البناء في معرفة الحقيقة والمجاز على الامارات المعينة
لتشخيصهما فاذا تحققت علامة امارة الحقيقة في اللفظ حكمنا بثبوتها وان وقع الخلاف كما هو الحال في جميع
الالفاظ التي وقع الخلاف فيها فالمرجع في فهم المعنى الحقيقي في عرف المتشرعة هو التبادر ونحوه مما فهم من اللفظ
في عرف المتشرعة مع تجرده عن القرينة فهو يكون حقيقة عندهم وان انكره بعضهم ولا شك انه يطلق الصلوة
في عرفهم على ماهية معينة وحدها وكيفية تركيبها ممنوع وكيف يمكن ادعاء حصول التبادر مع الخلاف في حالة
الاجزاء فيما بين رؤسائهم وكون اصطلاحهم فرع المراد الشارع وكونه اصل التخيير والاستعمال
من مخترعات الشارع ومحدثاته حتى يجب ان يكون يعرفها اهل قبلة وهو مشكوك فيه عند العارفين بمصطلح
الشارع ومراده من علمائهم وهل هذا الا تحكم ناش عن سوء الفهم واما استعمال المتشرعة للالفاظ
فيما يشتمل على بعض الاجزاء كالاركان مثلا حاصرة فلا يدل على الحقيقة لانه اعم ولو كان ذلك يصح سببا
للوضع لكان الاطلاق على الخالي عن بعض الاركان كالصلوة الصادرة عن اللاعب والمستهزئ وامثالهما
من دون قصد وشعور ايضا حقيقة مع انه باطل قطعا فلعل ذلك الامر من قبيل مجاز المشاكلة هذا

مع ان ذلك يوجب اخراج ما سوى الاركان عن الماهية والتسوية بينها وبين الشروط الخارجة
فى عدم كونها اجزاء فلا يكون فرق بين السورة والتشهد وبين الوضوء والاستقبال مثلا وهو ضروري
البطلان فانه لو سلمت الجزئية فيما سواها لم يكن بد من تسليم انتفاء حقيقة الصلاة بانتفائها ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء جزئه لا يقال اليد والاصبع من اجزاء الانسان ولا ينتفي بانتفائها وكذا الرواق من اجزاء
البيت والغرفة ولا ينتفي بانتفائها لانا نقول الانسان اسم للنفس المتعلقة حين تعلقها بالبدن وهي
مما لا ينتفي بانتفاء اليد والاصبع والغرفة اسم للقدر المشترك بين ما اشتمل على الرواق وغيره وهو
يصدق على الخالي عنها ايضا واما الغرفة المخصوصة المشتملة على الرواق فلا شك في انتفائها بانتفاء
الرواق وكذا الصلاة العادية عن بعض الاجزاء غير الصلاة المشتملة عليها وانما هي بدل عنها وفرد
آخر عنها كلف به الساهي مثلا لا انه عين ذلك الفرد وهذا واضح كيف وحديث الركنية مما لم يرد
في نص ولا خبر وانما هو اصطلاح من الفقهاء في الاجزاء التي لم يثبت من الادلة الخارجية ما ينافي مقتضاها
من بطلان الصلاة بانتفائها وقيام الخالي عنها مقام المشتمل عليها في بعض الصور والا فان لكل جزء هذا
حكم والذي يثبت على خلاف مقتضى الجزئية من عدم البطلان ليس معناه عدم انتفاء الصلاة بانتفائه بل
معناه قيام فرد آخر مقامه وهذا المعنى الذي صار باعثا لحكمهم بركنية الاركان بعينه هو محقق في جزئية
الاجزاء الاخر ايضا فان صح ذلك حسيا هناك فلا محالة يصح هنا ايضا فتسليم ذلك مع انكار هذا
تهافت محض وتناقض صريح فلا معنى لكون الصلاة حقيقة في الاركان مثلا الا ان يكون جزئية
ما سواها ويسوي بينه وبين الشروط الخارجة في الخروج عن الماهية وعدم الجزئية والظاهر انهم
لا يلتزمون اصلا مضافا الى انه لا يلزم منه انكار جزئية الاركان ايضا لما عرفت من عدم الفرق بينها
وبين سائر الاجزاء ولان النصوص الواردة بها وكذا في كلام الفقهاء المطلقين للفظ الجزء على كل منها ولا
في العرف حيث يطلقون لفظ الجزء على الجميع ولم يفرقوا بينها وبين الشروط الخارجة فالحكم بجزئية الاركان
خاصة تحكم غريب والحاصل انه لا شك في ان المستفاد من العرف وكلام الفقهاء مغايرة الاجزاء والشروط
ودخول الاولى في الحقيقة والثاني منه انتفائها وح اذا وقع الشك في جزئية شيء كان معناه الشك
في حصول الحقيقة مع عدم الاتيان به واللازم من شغل الذمة اليقيني الثابت من الخطاب بالحقيقة
لزوم الاتيان به حتى يحصل اليقين بحصولها وهذا امر متفق عليه حتى سوى الباقلاني القائل بتبعية ماهية
الالفاظ من المعاني اللغوية ولا يرتاب احد فيه وهذا امر متفق عليه فان قلت حاصل ما ذكر كون
الخطاب حاصلا كون الخطاب مجملا وهو قبيح من الحكيم للزوم الاغراء بالجهل فلا بد من القول بعدم الاجمال

الغرفة م

بانتفائها

بالاخذ بالعذر

بالاخذ بالقدر المتفق عليه اي بما اجمع على جزئيته ونفي الباقي بالاصل قلت قبح الخطاب بالمجمل ولزوم الاغراء بالجهل
انما يتم مع عدم التمكن بالاتيان به على ما تضمن مقدمة لا يستلزم الاتيان بها عسرا ولا حرجا ولا تكليفا بما في
الطاقة واما مع امكانه كذلك فلا مانع عنه عقلا بل هو واقع في المسائل الفقهية كثيرا كقاضي الفريضة
لا يعلم انها الصبح او الظهر او المغرب حيث يصلي ثلاثا مع انه ليس مكلفا الا بصلاة واحدة وكالانائين المشتبهين والثوبين
المتنجس او المغصوب احدهما حيث يلزمه الاحتراز عنهما معا وغير ذلك مما لا يخفى ولا شك في وجوب الواجب عقلا
بل شرعا ايضا فاذا ثبت التكليف بالضرورة بما لا يعلم حقيقته وانه مركب مثلا من عشرة اجزاء او تسعة وعلم انه لا يزيد
عن العشرة ولا ينقص عن تسعة فلا جرم يكون الحاصل هو الشك في مطلوبية الجزء العاشر وعدمه ولا شك انه
لو اتى به فقد اتى بالماهية المطلوبة يقينا وبرئت الذمة المشتغلة بها يقينا واذا لم يأت به واكتفى بالقدر المتيقن كان الاتيان
بالمطلوب مشكوكا فيه فيكون الجزء المشكوك فيه مقدمة للماهية المطلوبة يقينا ومقدمة الواجب واجبة مع ان الامتثال
العرفي لا يحصل الا بالاتيان بالمأمور به كما هو مأمور به ولا يصدق الاتيان به الا مع اليقين بذلك عرفا مضافا الى
الاستصحاب الذي اليهما فلا يعارض ما ذكرنا اصالة البراءة والعدم كما عرفت فان قلت فما بال الفقهاء
يتمسكون بالاصل في الاجزاء الخلافية كثيرا قلت لو تصفحت كلام القوم وحصل لك الاستيناس بطريقتهم
عرفت ان استنادهم اليه في نفي جزئية الاجزاء ليس ايضا بما بينا فانا اعني استصحاب شغل الذمة في مقام اثبات
الاجزاء والشروط هذا مع انهم يصرحون دائما بعدم حجية الاصل في اللغات والاصطلاحات وكونها توقيفية
فكيف لم يستمروا على هذه القاعدة في كلام الشارع واصطلاحه فهذا من اقوى الشواهد على كون بنائهم على التأييد
والجبر هنا دائما بهم ولذا تراهم يستندون الى الاعتبارات الظنية من القياس والاستحسان وغيرهما مرارا
مع ان علم حجيتها من ضروريات مذهبهم فعلم ان من سوى القاضي ابي بكر الباقلاني من العلماء متفقون على لزوم الاتيان
بالجزء الخلافي المشكوك فيه من باب المقدمة الا ان يدل دليل خاص على عدم جزئيته وانه لا يمكن اثبات الحقيقة
المشتملة من الاجزاء الا من النص او الاجماع بالمعنى الذي ذكرناه وان الاثبات من حقيقة المتشرعة غير كاف
الا مع اتفاقهم وح يخرج عن المفروض لانه في صورة الشك ولا يكون فيه فائدة لتحقق الاجماع وحصول الكفاية
منه فلا حاجة الى شيء آخر نعم يثمر ذلك في الشروط الخارجة عن حقيقة العبادة ان جعلنا العبادة اسما للاعم من الصحيح
والفاسدة وتكون الشروط الخارجة كالاجزاء في عدم امكان الاثبات من حقيقة المتشرعة ولزوم الاقتصار
فيها ايضا على النص او الاجماع على القول بكونها اسما للصحيحة خاصة فيخص الاثبات مع فقد النص في الاجماع بالمعنى
المتقدم وذلك لان القائل بكونها اسما للاعم يدعي ان لفظ العبادة موضوع بازاء الطبيعة المطلقة المشتملة
على الاجزاء الا اخلاء المتيقنة لحصول الماهية فيخصها لا بشرط فان ثبت من الخارج اشتراطها بشيء كما ثبت اشتراط

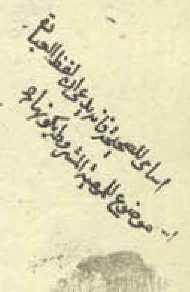
مقدمة و

الجزء و

انتشار و

٢ استنادا حقيقيا بل
انما من قبيل التأييد والمعاضدة او من قبيل الالزام
ولذا كلام من تأمل فيه يجد لبيان السلامة و

الصلوة بالوضوء والاستقبال وغيرهما قيدنا الخطاب المطلق المتعلق بنفس الماهية لا بشرط شيء بورود التكليف
بالشرط وتقييد الخطاب به ثابتا من الدليل الخارجي كما ان التكليف بالمقيد اعني الماهية ثابت من نفس الخطاب المطلق
والا فالاصل عدم اشتراطها بشيء فان متعلق الخطاب المثبت للتكليف الاجمالي قطعا هو نفس الماهية لا بشرط شيء
لتعلق الامر في قوله تعالى اقيموا الصلوة مثلا بها وهي لا تدل على ازيد مما يلتئم من الاجزاء وليس في خطابها تصريح بشرط
ولا دلالة على قيد فلم يثبت اشتغال الذمة من ذلك الخطاب الا بمدلول لفظ الصلوة مثلا والمفروض انه مطلق في ظاهر
الخطاب والاصل في المطلق الاطلاق الى ان يثبت تقييده من خارج فمع الشك في الاشتراط يكون الاصل عدمه مثلا
اذا قيل اعتق رقبة كان الامر متعلقا بمطلق الرقبة ومقتضاه حصول الامتثال باي فرد كان من افرادها فتقييدها
بالمؤمنة مثلا وادعاء ان المكلف به هو هذا الفرد الخاص محتاج الى دليل خارج والا فالاصل عدمه وصرح هذا الاصل الى اصالة
الحقيقة في الاستعمال فان المطلق حقيقة في الاطلاق فاذا ثبت ان متعلق الامر هو الصلوة المطلقة بلا شرط شيء فاذا اتى
المكلف بها صدق انها صحيحة لان الصحة عبارة عن موافقة الامر والامر لم يتعلق الا بمطلق الماهية والمكلف قد اتى بها نعم
في صورة ثبوت القيد من خارج يكون الدليل الخارجي قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي من الخطاب اعني المطلق بل المراد
فرد خاص منه فمع عدم الاتيان به لا يكون موافقة لامر الشارع فلا يكون صحيحة الا انها صلوة غير صحيحة كما انه اذا
امر بعتق الرقبة المؤمنة فاعتق كافرة صدق عليه انه اعتق رقبة الا انها غير مؤمنة فالخروج عن امر الشارع
لا يخرج اللفظ عن حقيقته غاية ما هناك عدم كونها مطلوبة للامر ولا تم هذا القول ان يكون العبادة
العارية عن الشروط الوفاقية كالصلوة من غير وضوء عبادة فاسدة وهو واضح فظهر انه يمكن على هذا
القول نفي الشرط الخلافي بحقيقة المتشرعة فان المتشرعة لم يضعوها الا بازاء مطلق الماهية في
مطلوب الشرع من اللفظ ليس الا ما هو موضوع له عندهم فلا يكون متعلق امر الشارع الا نفس الماهية
المطلقة ولا اشتغال الذمة حاصلا الا بها والمفروض ان المكلف قد اتى بها وكونها مشروطا
بشرط خارج عن نفس الخطاب والمفروض انه لا دليل خارجيا على التقييد فالاصل عدمه واما
القائل بكونها موافقة لامر الشارع في نفس الامر لا بمعنى ان مفهوم قيد الموافقة جزء للمعنى الموضوع له
بل ان اللفظ موضوع بازاء الفرد الموافق دون المخالف كما ان زيدا موضوع لذات متصف بصفات
كثيرة كالعلم والخياطة وغيرهما مع انها ليست داخلة في مدلول اللفظ فاذا كانت الصلوة موضوعة
للفرد الموافق للامر في نفس الامر والخطاب متعلق بها فمع وقوع الشك في شرط من شروطها يؤول حاصل
الكلام الى ان الماهية الموافقة للامر الامر هي التي تكون جامعة لهذا الشرط المشكوك فيه او غير جامعة له فما
لم يجمعها فيصير متعلق الخطاب مجملا وقع الشك في حقيقته بنحو ما ذكر في الاجزاء ومع اشتغال الذمة به



لا بد من الاتيان

لا بد من الاتيان بكل الجزء المشكوك فيه ولا تم هذا القول ان تكون العبادة العارية عن الشروط الوفاقية
كالصلوة من غير وضوء عبادة لانه يدعي ان الصلوة اسم لفرد خاص هو ما يتحقق مع الوضوء لا بمعنى دخول
الوضوء في حقيقتها كما ذكرناه للشك في اصل الكلام النزاع ان الصلوة العارية عن الشروط الوفاقية عبادة فاسدة
ام ليست بعبادة وما ذكرناه ظهر لك ان ما اختلط بعض المعاصرين من ان القائل بكون العبادة اسما للاعم مما
اشتمل على جميع الاجزاء وما عري عن بعضها مما سوى الاركان توهم صدور عن غباوة محضة او عناد صرف وان
الا عبرة بهذا المعنى مما لا يتفوه به من يعترف بكون الفاظ العبادات مستعملة في معان مغايرة للمعاني اللغوية وهي
حادثة بعد عصر الشارع فان حاصلها صدق اللفظ الموضوع للماهية المركبة من هذا الجزء وغيره على
الماهية العارية عنه وعدم انفكاكها بعده وهذا مما يتفوه به الاغبياء او معاند معرض عن الحق وقد افصحنا
عما يرد على هذا الكلام من المطاعن العظيمة على اولي الابصار بما لا يبقى معه للمعتنين تردد ولا ابهام
في رسالة اخرى افردناها لرفع نقاب الشك والابهام عن وجه المرام في هذا المقام الا ان المنصف يكفيه الاشارة
والمتعسف لا ينفع له العبارة فعلم ان مباحث الاجزاء مما اتفق على حكمها اصحاب القولين وانما تظهر ثمرة نزاعهما
في الشروط الخارجية فلا بد من تحقيق دلالة الطرفين **تذنيب** قيل ولعله المشهور كما يظهر من اكثر المتقدمين
في مقام الاستدلال الاثبات اكثر الشروط وصرح به بعض المتاخرين في الاصول في خصوص المسئلة التي فرعوها
على عدم صحة صلوة الرجل مع محاذاة او تقدم امرأة تصلي وهي اشتراط صحة الصلوة لكلاهما في بطلانها كالعلامة
والمحقق الشيخ علي وغيرهما يكون العبادة اسما للصحيحة للتبادر فانه لو قيل صلى كان المتبادر المنساق الى
الفهم حين الاطلاق مع فقد القرينة الفرد المطابق لمراد الامر فلو صلى بغير وضوء عمدا او سهوا والتبادر من
امارات الحقيقة وعدم صحة السلب عنها اي في الصحيحة وما يقابلهما اعني عدم التبادر وصحة السلب في ما
يقابلها اعني الفاسدة فيقال لمن صلى بغير وضوء انه ما صلى لانه يمكن سلب الصلوة عن الجامعة لشرائط الصحة
مثلا واصالة الحقيقة في مثل لا صلوة الا بطهور فان لفظ لا حقيقة في نفي الجنس والماهية والاصل في الاستعمال
الحقيقة والمجاز والاضمار مخالف للاصل فلا يكون الصلوة من غير طهور صلوة ولا يتم ذلك الا على القول بانها
اسم للصحيحة وان الفاسدة ليست بصلوة ويمكن الخدشة فيها بان التبادر وعدم صحة السلب بعد ان كان من
امارات الحقيقة صح فقد القرينة على المراد والا فلا عبرة بهما كما انه يسلب المعنى الحقيقي في العرف كثيرا على سبيل
المبالغة فيقال فلان ليس بانسان ولعل الامر هنا كذلك لوجود القرينة في جميع موارد الاستعمال وهو
العلم بفقد الشرط المسلم لفقد المشروط فاذا حصل العلم بكون اللفظ من مصطلحات الشرع وكون المشرع
ابتداء الى فيه وانه علق بشرط حكم بعدم ترتب اثره عليه بدونه وكونه وجوده كعدمه فلا يلزم ارادة الفرد

المتحقق شرطه دون غيره وهذا هو المعين للمراد ولا يلزم منه عدم كون اللفظ حقيقة في الاخص كما ان حصول
القطع من الخارج باشتراط الرقبة بالايمان في الكفارة يقتضي ان نفهم منها حين الاطلاق خصوص المؤمنة ولا
يلزم منه كونها فيها فلا فرق بين تبادر المؤمنة منها او لصحة ان يقال انها اعتق رقبة فان حصول العلم
بالشرطية قرينة معينة لها واما نفي الحقيقة في لا صلاة الا بطهور فالحق انه مثله مما لا يلتفت اليه في
تأسيس الاصل في العبادات بعد ما شاهدت من شيوع ارادة المعنى المجازي في نظائره كلا صلاة لجار المسجد الا
في المسجد ولا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد وغيره الى ما لا يحصى وقيل بالاعم من الصحيحة والفاسدة لا
الى انها استعملت في الكثير الفاسدة كثيرا والاصل في الاستعمال الحقيقة والاتصاف اي انها تتصف بالصحة
والفساد فيقال صلاة صحيحة وصلاة فاسدة والانقسام الى الصحيحة والفاسدة وهذه كونها موضوعة للقدر
المشترك والجواب عن الاول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز كما يجيء في الفائدة الخامسة وعن
الثاني والثالث بان غاية ما يدل عليه كونها في الاثبات لها بالوصفين او في حال التقسيم مستعملة
في القدر المشترك والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلعله على سبيل عموم المجاز المتفق على صحته و
جوازه وعلى هذا فكل من الثلاثة اعم من الحقيقة وتظهر الثمرة في الشروط الخارجية الخلافية كما بيناه
لك باوضح بيان وتحقيق محل النزاع والثمرة وما هو الحق في المسئلة موكول على رسالة افردناها في هذا
البناء وجمل الكلام انه يمكن ان يقال ان المتبادر من لفظ الصلاة المجرد عن القرينة هو الفرد
المطابق لمقصود الامر في نفس الامر لا بمعنى كون المطابق جزءا للمعنى المتبادر بحيث يكون مفصلا كما
للمطابقة كما ان منها يتبادر منه الذات التي يصدق عليه العلم والخياطة وانكار تبادر هذا المعنى
بهذه النسبة مكابرة ولا يحتاج الى العلم بالشرط حين فهم المعنى من اللفظ والا لزم ان يكون العالم
بشروط الصلاة اجمالا الجاهل بتفصيلها او الغافل عنها حين اطلاق لفظها غير فاهم لمعناه
مع انه خلاف المشاهد لتساويه مع العالم بالتفصيل في فهم معنى الصلاة اي الفرد المطابق لمقصود
الامر في نفس الامر ويتبادر هذا المعنى في ذهنهما حال الاطلاق والتجرد عن القرينة غاية ما في الباب ان معرفة
الثاني تفصيلية بمقصود الامر والاول اجمالية وكذا المراد من صحة السلب سلب ما ليس مطابقا لمقصود
الامر في نفس الامر حتى ان العالم بجميع الشروط لو ذهل عن تفاصيلها وسئل عنه ان الصلاة التي تعلق
بها خطاب الشرع وكلفنا بها ماذا يتبادر الى ذهنه هذا المعنى الاجمالي فان قلت نعم المقصود من اللفظ
وهو لا يدل على انه بدون المهية فمع الاتيان بها يصدق انها مطابقة لمقصود الشرع واشتراطها بشرط
مفقود حتى لا يكون مطابقا لها خلاف الاصل نعم مع ثبوته من الخارج يكون المقصود المهية المشروطة به

(٣ بدل علم م — ٤ اي تقسيم م — حاله)

قلت لا نعلم ان اللفظ لا يدل على انه بدون المهية وهل هو الا عين المتنازع فيه بل نقول يدل على فرد معين
منها في نفس الامر غير معلوم لنا فان قلت ذلك الفرد الذي هو مدلول الخطاب هو ما يكون مطابقا
لمقصود الامر فيجب الاتيان بالماهية بشروطها المتيقنة ليصدق ان الفرد المطابق لمقصود الامر ان الاصل
عدم تقييدها بقيد اخر قلنا الاستناد الى الاصل في نفي الشرط المشكوك فيه انما ينفع لو كان اللفظ
نفس الماهية لا بشرط على ما ذكرت والا فان التكليف الثابت في الخطاب تعلق بها خاصة فتقييدها بقيد
اخر مخالف للاصل ونحن قد اجبنا عنه بانا لا نعلم ذلك بل مدلول اللفظ مهية مقيدة بقيد لا نعلم حصوله
اي كونه مطابقا لمقصود الامر في نفس الامر فلا معنى ح لاجراء الاصل في نفي الشرطية المشكوكة لان شغل
الذمة الاجمالي يقيني فيحتاج الى البراءة كذلك فان قلت لو كان هذا حقا لجرى في جميع الموارد ولم يختص بشروط
العبادات اذ كل شيء يحتمل ان يكون له شرط لم يعلم فلا بد من الاتيان به ليحصل العلم بالمطابقة لمقصود الامر وهذه
سفسطة قلت هذا يجري في العبادات للعلم بتغيير الشرع الفاظها عن موضوعها الاصلي واحداث امر
اخر فيها واما غيرها فيعلم بالادلة القطعية انه لا يريد منها الا المعنى اللغوي او العرفي فيبني الامر عليه
ويثبتها بالتبادر وغيره من الامارات ولا شك في الموضوع اللغوي لاشتراط شرط فالاشتراط يوجب ارادة من اللفظ
شيئا اخر غير الموضوع اللغوي وهو خلاف الاصل وليس الامر هناك كذلك اذ ندري انه اراد معنى اخر غير
الموضوع اللغوي وهو فرد معين من المهية ولا ندري انه ماذا فلعله ما حصل في ضمن المشكوك فيه فلا بد
من الاتيان به تحصيلا عن شغل الذمة فان قلت تكليف الامر بفرد لا يعلم انه ماذا اغراء بالجهل وهو
قبيح قلت لو صح ذلك لجرى في الاجزاء الداخلة لكون اصل المهية غير معلوم في تفاصيل وجودها وقد اجبنا
عن ذلك بانه يتم مع عدم امكان الاتيان به من غير عسر ولا حرج والا فلا ضير كما نبهناك على نظائره
ولا شك انه يمكن الاتيان به بكل شرط مشكوك فيه كما يمكن في الجزء فيحصل القطع بحصول الفرد المأمور به
من غير عسر ولا حرج واما الخدشة في لا صلاة الا بطهور بنحو ما ذكرنا فقط لحجية القرينة على ما يخالف
الاصل في مقام لا يقتضي الخروج من مقتضاه فيها لا قرينة له مع ان حمل جميع ما له من النظائر على
نفي الحقيقة لنحو غير الكامل او الصحيح صحيحا فلا حاجة الى الاعتماد فافهم **الفائدة الرابعة** قد عرفت ان
الفاظ العبادات توقيفية لكن ما سواها من الفاظ الكتاب والسنة ليست بتوقيفية فان المرجع في
سائر الالفاظ مطلقا هو العرف واللغة ويدل عليه جملة من الادلة الاربعة اما الكتاب فكثيرة نحو وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واما السنة فهي كثيرة عن النبي ص ان الله عز وجل اجل من ان يخاطب
قوما بخطاب لا يفهمونه واما الاجماع فهو من المسلمين كافة واما دليل العقل فهو لما فيه الضرر و

(مدلوله م — ٣ يوجب ارادة م)

الفائدة

والمحاجة فان الفائدة القصوى من البعثة ابلاغ الاحكام الى الانام من الله الملك العلام وهو
لا يحصل الا بالخطاب المستلزم للافهام الغير الحاصل الا بالتكلم معهم على وفق لسانهم مع لزوم الخطا
بما لا يفهم ثانيا وهو قبيح من الحكيم ويشهد له الاستقراء ايضا فان من تتبع الاخبار يظهر له ان بنائهم في
المكالمة مع الناس على وفق ما يفهمون حتى انهم كانوا يتكلمون مع الترك بالتركية ومع الزنج بالزنجية
ومع الفرس بالفارسية كما لا يخفى على المتتبع واعلم ان ما ذكر من الادلة على حجية فهم العرف انما يدل
على حجية عرف الشارع والمخاطبين في زمانه ان ثبت لاحدهما عرف خاص مغاير للغة او العرف العام و
الا يكن للشارع والمخاطبين عرف خاص يحمل الكلام على العرف العام بانضمام الاصل اى اصالة عدم
نقل اللفظ عن معناه العرفي الى معنى اخر في عرف الشارع او اللغة اى يحمل كلام الشارع على المعنى اللغوي ان
اثبتناها اى المعنى اللغوي باخبار اهلها اى اهل اللغة كصاحب الصحاح والقاموس وغيرهما فان المظنون
صدقهم فيما نقلوه عن العرب لكونهم من اهل الخبرة والاطلاع على لسان العرب وكيفية محاوراتهم واذا
ثبت ان ما ذكروه هو عين المصطلح اللغوي فضميمة اصالة البقاء اى ابقاء اللفظ على موضوعه اللغوي
وعدم نقله في زمان الشارع الى معنى اخر يكون مدلول كلام الشارع هو المدلول اللغوي بعينه هذا مع ان الحمل
على المعنى المذكور في كتب اللغة او المعنى العرفي العام المستعمل بين اهل اللسان واما مع التعدد فلا
من ان يجتهد المجتهد في تحصيل الامارات الحقيقة التي سيأتي ذكرها في احدها اى تلك المعاني
المستعملة فيها اللفظ واذا ثبت بالامارات انه حقيقي يحمل الباقي على المجاز لكونه خيرا من الاشتراك كما
سيأتي وجه هذا اذا اختص احدها بامارات الحقيقة ومع التساوي فيها نص مشتركا بينها محتاجا
في تعيين المراد من اللفظ الى القرينة المعينة لاحد المعاني ولو كان للفظ الذي تكلم به الشارع مع عدم وجود
قرينة تدل على ما اراده منه معنيان لغوي وعرفي بان كان في اللغة حقيقة في معنى وفي عرف
اهل اللسان حقيقة في اخر ففي تقديم ايهما وحمل كلام الشارع على حقيقة اللفظ في عرفه على اى من الحقيقتين
خلاف فتم العرف المعارض للغة اما العرف العام فقط اى عرف اهل اللسان او العرف الخاص اى المخصوص
من تشرع ببعث النبي من الخواص والعوام وفي كل من القسمين خلاف فان كان المعارض للغة
عرف المتشرعة فالمشهور الحمل عليه مطلقا فيقدم العرف المتشرعي على اللغة ومع احتمال عدم ثبوته في زمان
الشارع وانتقاله عن المعنى اللغوي اليه في زمانه وهو معنى ثبوت الحقيقة الشرعية فالقائل بثبوتها ادعى
ان حقيقة زمان الشارع بعينها حقيقة المتشرعة وقيل بالعدم كذلك اى مطلقا والمراد من الاطلاق في
المقامين ما يقابل التفصيل الاتي وفصل ثالث وهو المعروف من بعض متأخري المتأخرين بين كل

٢ ككتب شرعها فيكون

٢ العام

من الالفاظ

من الالفاظ والازمنة فالعلم في مثل لفظ السنة والكراهة او الوجوب مطلقا اى مطلقا الكتاب والسنة
والاثبات في مثل الصلوة والصوم والزكوة وغيرها في زمان الصادقين عم وما بعده دون السابق اى زمان النبي الى
زمان الصادقين عليهما السلام وهل المراد من الثبوت على القول به هو النقل من المعاني اللغوية الى المعاني الحادثة من ابتداء زمان
الشارع في بعض مواضعها مبتدئا فكان الواضع هو الشارع بنفسه والتفهيم للمخاطبين كان بطريق الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون
اللغات او كان الاستعمال من الشارع فيها مجازا لاجل العلاقة والقرائن معينة لها ثم اشتهر في زمان الشارع استعمالها فيها من اهل الشرع
وغلب حتى افاد كل لفظ منها معناه الحادث المجازي بغير قرينة فتكون منقولات شرعية ولا يكون لها واضع خاص معين
كسائر المنقولات العرفية وتظهر الثمرة بين هذين القولين في الاحاديث الواردة في اوائل البعثة مجردة عن القرينة فيحمل
الالفاظ فيها على المعاني الحادثة بناء على الاول وحملها على المعاني اللغوية بناء على الثاني وكذا الحال في مجهول التاريخ حيث
لا يعلم ورودها في اوائل زمان البعثة فيكون الحال فيها كما في اواخرها فيحمل على المعاني الحادثة على القولين وقد استدل
المثبتون للحقيقة الشرعية لاثباتها بوجوه سبعة منها التبادر وهو انه يتبادر من هذه الالفاظ عند اطلاقها المعاني
الحادثة والتبادر علامة الحقيقة وفيه ان التبادر ان كان في عرف المتشرعة فهو مسلم ولا ينفعهم ومنها غلبة استعمالها
في الكتاب والسنة في المعاني الحادثة بحيث لا ينكرون انكرها على سبيل الحقيقة وقلة استعمالها في المعاني الاصلية
انه غير صحيح ومع فقد القرينة والظن يلحق الاغلب مع ان معانيها يستلزم مخالفة الاصل في كثيرة من موارد الاستعمال
وهي خلاف الاصل الظاهر وفيه ان غلبة الاستعمال في كل الالفاظ وكل الازمنة ممنوعة كما سنذكره وفي بعضها لا يوجب القول
بالتفصيل دون الاطلاق مع ان غلبة الاستعمال لا يستلزم الحقيقة الا اذا حصل من الاستقراء الحاصل القطع او الظن القائم مقامه
او الحاصل التبادر مع فقد القرينة في اللفظ لم يكن فيها حجة وان ادعى حصولها كان فيه ما تقدم ومنها [illegible]
اقربها الاستقراء اى تتبع كلام الشارع في المواضع المقرونة بالقرينة بحيث يحصل القطع او الظن المذكور في تفصيلات
السنة النبوية من مخاطبات الشارع مع الرواة او بالعكس ومخاطبات بعضهم مع بعض وكل منها مشتمل على سؤال
وجواب وليس في السؤال قرينة تدل على ارادة المعنى الحادث ومخالفة لما يبتنى عليه احتمال وجود القرينة في السؤال
وعدم وصولها الينا هو بسبب الحوادث مدفوع بالاصل وكذا مناظرات بعضهم مع بعض والاسئلة الكلام الائمة عم
المشتمل على هذه الالفاظ المبني على ارادة المعاني الحادثة منها والزام المستدل عليه وذلك مع عدم قرينة في الكل
والاحتمال الذي [illegible] مدفوع بالاصل ايضا [illegible] الصادقين [illegible] الصلوة على صلوة الميت حيث قال في صلوة النبي
على النجاشي لم يصل عليه [illegible] هذا دليل العلمي [illegible] وضع الالفاظ في زمان الائمة بين علماء اهل
السنة في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه فيدل على ثبوت الحقيقة في زمانهم وانما وقع النزاع في بدء التكليف واوائل
البعثة وهو اى اصل الاستقراء الذي تمسك به المثبتون انما تم في احاديث العاشر او في احاديث الصادقين عم

وص ٢ م

وخصص

تحقيقه

ومن بعدهما ودون غيرهما وذلك لان الاستقراء من شرطه كثرة موارد الاستعمال الى ان فيها خلو كان موارد الاستعمال قليلا لم يكن للاستقراء وجه فانه مسبب من غلبة الاستعمال والاحاديث النبوية بطريق اصحابنا قليلة فكيف يمكن ادعاء الاستقراء نعم على طريقة العامة يمكن لكثرتها فادعائهم الاستقراء صحيح على اصولهم وكذا احاديث الصادقين عليهم السلام ومن بعدهما بطريق اصحابنا كثيرة فادعاء الاستقراء فيها ممكن بشرط ان تكون المواد متفقة في الاستعمال فانه مع اختلاف المواد لا معنى للاستقراء وهو واضح والاستقراء في احاديث الصادقين ومن بعدهما مع حصول شرطه اعني اتفاق المواد انما يمكن ادعائه في الفاظ العبادات كالصلوة والصوم والوضوء ونحوها مما يتحقق شرط الاستقراء فيها دون بعض الالفاظ كالوجوب والندب والسنة والكراهة واضرابها وذلك لشيوع استعمالها في احاديث الصادقين ومن بعدهما في المعاني اللغوية بل بعد زمان الائمة عليهم السلام لبعض فكثيرا ما يستعمل الوجوب فيما يشمل الندب والكراهة فيما يشمل التحريم حتى في كلام قدماء الاصحاب ايضا ومع اختلاف المواد كيف يمكن ادعاء الاستقراء وهو واضح وللنفي وجوه ضعيفة منها انه لو نقلت هذه الالفاظ في زمانه صلى الله عليه وآله عن المعاني اللغوية لزم عليه تفهيم المخاطبين فانهم مكلفون بما تضمنته الخطابات والفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياهم لنقل الينا لمشاركتنا لهم في التكليف الموجب للفهم ولو نقل الينا لكان اما بتواتر او بالاحاد والاحاد لا يفيد العلم والمسئلة اصولية فتحتاج الى القطع والتواتر يوجب عدم الخلاف في المسئلة سيما ممن جهد وجد في الطلب وفيه اولا ان التفهيم يمكن بالقرينة لهم ولا ينحصر في بيان الوضع وثانيا انه لا ينحصر في التواتر والاحاد اذ ربما كان بطريق الترديد بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات والتبادر وعدم صحة السلب ونحوهما من الامارات المحصلة للقطع بالوضع وثالثا ان الاحكام تكفي بان المسئلة من المبادي اللغوية ومبادي الاحكام والمبادي اللغوية تثبت باخبار اهل اللغة مع انه لا يفيد الا الظن ورابعا ان التواتر لا يمنع الخلاف لاحتمال سبق شبهة او تقليد يمنع عن حصول العلم بالتواتر ومنها انه لو كانت هذه الالفاظ منقولات شرعية لزم ان لا يكون القرآن بحسبها عربية لان العربي ما كان من واضع اللغة والشارع ليس من واضعي اللغة ولم تكن عربية لزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها والمشتمل على غير العربي ليس عربيا مع انه تعالى قال انا انزلناه قرانا عربيا وغير ذلك وفيه منع لزوم ان لا يكون عربية والا لزم ان لا يكون جميع المعاني المجازية العامة والخاصة عربية ويكفي في عربيتها الوضع النوعي اعني تجويز واضع اللغة استعمالها في غير المعاني اللغوية مع وجود العلاقة المجوزة على سبيل التجوز فهي حقايق عرفية او شرعية مجازات لغوية في هذه المعاني الحادثة وثانيا منع لزوم ان لا يكون القرآن عربيا فان المراد عربية النظم والاسلوب وثالثا منع كون القرآن عربيا والضمير في الاية راجع الى السورة لا القرآن ومنها وهو اقواها الاصل اي اصالة بقاء هذه الالفاظ على معانيها اللغوية وعدم نقلها في زمانه صلى الله عليه وآله الى المعاني الحادثة فان النقل حادث والاصل تاخره وهو اي

ای التمسك

اي التمسك بالاصل للنفي انما يتم في غير ما تحقق فيه الاستقراء المتسبب من غلبة الاستعمال بحيث يحصل القطع او الظن المتاخم له بعدم ملاحظة القرينة فان الاستقراء دليل خاص والاصل عام ومع تعارضهما يقدم الاول لكن عرفت انه اي الاستقراء لا يفيد غير شامل لجميع موارد استعمال الالفاظ في جميع الازمنة بل يتحقق في بعض الالفاظ كالعبادات بالنسبة الى زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما وحكم فقدها اي غلبة الاستعمال في المعاني الحادثة اصلا وهو يظهر لك ان التفصيل اقوى فان الحكم الاصل عدم النقل الا مع ثبوت مخصص له والمخصص منحصر في الاستقراء وهو حاصل في بعض الالفاظ بالنسبة الى بعض الازمنة فما تحقق فيه الاستقراء يخصص به الاصل ويثبت به الحقيقة الشرعية وما لم يتحقق فيه يبنى على قضية الاصل من بقاء اللفظ على معناه اللغوي وتفصيل الكلام في هذا المقام يطلب في حاشيتنا على اصول معالم الدين ومما بينا ظهر وجه التفصيل من انه قول بالنفي حقيقة لانكم تبنيتم الامر على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في كلام الله والرسول الى زمان الصادقين عليهما السلام وثبوتها في احاديث الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما فحكمكم بنفي الحقيقة في كلام الله والرسول هو كالنفي للحقيقة الشرعية لاختصاص الشرع بالله والرسول وحكمكم بثبوت الحقيقة في زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما حكم بثبوتها في عرف المتشرعة لكون الائمة عليهم السلام من المتشرعة وثبوت الحقيقة في عرفهم خارج عن الغرض اذ لا نزاع في ثبوت حقيقة المتشرعة كما عرفت انما النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية فهذا الكلام مدفوع بالمنع منه اي من كون الائمة من المتشرعة لان لفظ الشرع من الموضوعات والمرجع فيها سوى الفاظ العبادات منها اما الالفاظ اللغوية او العرف كما عرفت فان بنينا على اللغة فهي مختلفة ففي بعضها التفسير بالوضع والاحداث وفي بعضها التفسير بالتبيين والايضاح ويحمل معنى الشرع على كل منهما ثابت في النبي والتخصيص بالله والرسول دون الائمة عليهم السلام اما الوضع فيختص في الشرع خاصة لانه الواضع الحقيقي فان الرسول صلى الله عليه وآله ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فهو مبين للشرع لا معرف له فينبغي ان لا يكون النبي صلى الله عليه وآله ايضا شارعا كما في الائمة واما الايضاح كما انه يشمل النبي صلى الله عليه وآله فكونه مبينا للشريعة فكذا يشملهم اي الائمة لانهم ايضا مبينون للشريعة وحافظون لها بل التبيين الحاصل منهم على طريقتنا اكثر بل لا يمكن ان يدعى انه عين تبيان النبي صلى الله عليه وآله وان بنينا على العرف كما هو الظاهر فلا يكون مجال للانكار اطلاق الشرع عليهم لا طلاقه في الفقه بل العرف العام من الشيعة على اطلاقه عليهم اما العرف العام فهو واضح بل من انكر ذلك عند العوام كفروه ونسبوه الى الضلال وشيوع هذا الاطلاق في العرف مما لا ينكر واما الفقهاء فمما لا يخفى على المتتبع للكتب الفقهية بل الظاهر من تتبع كلماتهم انه من المسلمات فيما بينهم ولذا تراهم يستدلون باحاديث الائمة عليهم السلام المشتملة على هذه الالفاظ المختلف فيها ويبنون فيها الامر على ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها ولا يكتابوهم حجة

او يخص بعض الالفاظ التكليفية كالوجوب والندب وبعض الاخر وامثالها كما عرفت سيما بالنسبة الى الصدر الاول اي زمان الرسول عليه السلام وكلام الله تعالى سبحانه بل الظاهر عدم تحقق الفاظ اخرى الا في الحادثة

بان هذا البناء في فرع الحلف فالثمرة على الائمة وهو تمام بل يلزمون خلافه بلا نكير وهو دليل على وضوح هذا
المبنى لديهم وكونه من المسلمات عندهم وعلى هذا فهو اي لفظ الثمرة حقيقة عرفية في الستر والوسول والائمة ع
فلا يرد النقض بالعلماء الصادقين التبيين والايضاح عليهم ايضاً اذ لم يتحقق غلبة الاستعمال في العرف
بالنسبة اليهم على انه يمكن ان يفرق بالفرق بين البيانين لكون بيان الائمة ع بيانا للحكم الشرعي قطعاً واقعاً في
نفس الامر بحيث يعين حكم الشرع قطعا لكون علومهم باخبار النبي ص والهام بخلاف بيان العلماء فانه بيان
عين حكم الشرع اذ لا يعتقد فيه على اي الخطئة بل مظنونه فهم لم يكونوا مبينين حقيقة وتفصيل الكلام في الحاشية
المسطورة وان كان العرف المعارض لها اي لوضع اللغة هو العرف العام اي عرف قاطبة اهل اللسان فالمشهور بين اصحابنا
الحمل اي حمل اللفظ الوارد في كلام الشارع عليه ايضا اي على العرف العام بان صار نقل اللفظ عن المعنى اللغوي قبل
زمان الشارع فكان العرف العام في زمان الشارع متحدا مع عرفنا للاستقراء على نهج ما ذكر في عرف المتشرعة فان الا
الاحاديث التي وصلت الينا لا تخلو عن سؤال بعض الرواة عن الائمة ع مشتملة على جملة من الالفاظ خالية
عن القرائن الدالة على مرادهم والجواب مبني على فهم المعنى المتعارف وبالعكس ومحاورات الرواة بعضهم
مع بعض على النهج المذكور فيحصل القطع من التامل فيها بان عرف زماننا متحد مع عرفهم وان النقل وقع
قبل زمانهم ومنه يظهر فساد ما خطر ببعض المعاصرين من ان موارد الاستقراء المدعى ان كانت خالية عن
القرائن كان الاستدلال بها مصادرة على المطلوب وان كانت مقترنة بها كانت خارجة عن محل النزاع لانه
في صورة التجرد عن القرينة فان هذه شبهة اوردت لعدم حجية الاستقراء مطلقا ولا خصوصية لها بهذه المسألة
وحلها ان الاستقراء تتبع الموارد المعلومة بالقرينة بحيث يحصل منه العلم الكلي بحيث يعلم بدخلية القرينة وجريان
ما ثبت لها في الاحكام الخالية عن القرينة واضح ولا اختصاص بالتتبع المذكور يحصل العلم باتحاد العرفين
ويؤيده بعد تغير العرف العام عن زمان عن طويل اي بعد زمان الائمة فان الزمان الفاصل بين ايامهم الى
زماننا هذا زمان قصير قليل يستبعد العقل تغير العرف الحاصل في ذلك الزمان الى زماننا هذا وذلك لان
دائرة عرف اهل اللسان دائرة وسيعة يشمل اهل الاقاليم والمذاهب والملل كلها والبلدان بخصوص خاص وزمان
معين وانما هو استعمال المجازي نادر شايع بالغلبة تدريجا الى ان صار راجحا على المعنى الحقيقي الاول وغالبا
عليه حتى هجر وصار عند منهم من اللفظ المتجرد عن القرينة وصار هذا المعنى المجازي المجاز الشايع متبادرا
من اللفظ مسبقا الى الفهم مع التجرد عن القرينة من دون وضع خاص وخصوص معين فهذا يفتقر الى طول
مدة حتى يصير المعنى المتبادر المتفهم من اللفظ عند كل اهل اللسان من اهل الاقاليم المنتشرة بحيث لا يفهمون من
اللفظ مع التجرد عنها احد منهم واتفق كلهم على فهم المعنى الثاني مع التجرد عنها وما بين زمان الائمة الى زماننا

لا يبعد هذا وبهذا التقرير يندفع السفسطة التي اوردها افضل بعض المعاصرين فانه خبط عظيم لا ينفع به
ادنى محصل وقيل بتقدم اللغة على العرف بمعنى اتحاد عرف زمان الائمة ع مع عرف اللغة وتحقق النقل بعد
زمان الائمة ع للاصل اي اصالة تأخر الحادث وهو النقل وبقاء اللفظ على ما كان عليه اولا وفيه عرفت ان الاصل
مثبت مع عدم وجود المخصص واما مع وجوده وهو الاستقراء فلا وجه له ويمكن ان يقال لو كان المعنى العرفي
مذكورا في كتب اللغة المتأخرة عن زمانهم ع كالصحاح والقاموس والاساس والنهاية وغيرها
فلا بنا على الاخذ المخصص بالذكر في كتب اللغة من دون كونه معنى عرفيا وذلك لان المعنى العرفي
لغوي ايضا وتقدم اللغوي والعرفي معا على اللغوي فقط لما لا يخفى وهو واضح والا لا يكون مذكورا
فيها اصلا فلا يتقدم عليه لان بناءهم على ذكر المعنى المجازي فكيف لم يذكروا الحقيقة العرفية العامة
الحاصلة قبل تصنيف هؤلاء المتأخرين عن زمان الائمة ع اللغات وهو ايضا واضح ومن جملة فروع
هذه المسألة ما لو حلف الرجل ان لا يبني بيتا فان البناء حقيقة لغوية في مباشرته له وعرفا في ما يعم
تحصيله ولو بغيره فرجح العرف على اللغة وحنث بتحصيله مطلقا ومثله لو حلف السلطان ان يضرب عبده
ونحو مما يقتضي العرف عدم مباشرته له وما لو حلف ان لا يشرب ماء من عطش فان الحقيقة شرب
مائه من عطش ايا فلو شرب بغير عطش لم يحنث والعرف يقتضي اجتنابه مطلقا بل سائر انواع
لبنه فان ذلك يسمى اللغة في اجتنابه للقليل من ماله فضلا عن الكثير وما لو حلف ان لا يطأ غائطا
او لا يشتري دابة او راوية فان الغائط اسم في اللغة للمنخفض من الارض والراوية للجمل الذي يحمل
عليه الماء والدابة لما يدب على الارض من مطلق الحيوان ونقلت في العرف الى الحدث المخصوص والمزادة
والفرس وما لو علق الظهار على غسلها او نوى ما اكلت مما اكل او اجبارها على عدم ما في اوانيه من الحب
او في البيت من الجوز فعلى الوضع اللغوي لو فرقت النوى كل واحدة على حدة او عدت عددا
تحقق ضيره انه لا ينقص منه ولا يزيد عليه من الظهار وعلى الثاني لا بد من التعيين الحقيقي لدلالة
العرف عليه ولو تغاير عرف المعصوم والراوي كالرطل الوارد في حقيقة الكر حيث ان الراوي من اهل
العراق والسؤال وقع عن المعصوم ع في المدينة ورطل المدينة رطل ونصف رطل العراقي فقول
الامام ع ان الكر الف ومائتا رطل يحمل على المدني او العراقي ففي الحمل على ايهما خلاف والسيد المرتضى
وابناء على الاول والشيخ ره واتباعه على الثاني والترجيح مشكل وان كان الاقوى تقديم الواقع
في المجمل فان الحكيم العالم بحقائق الامور اذا كلم مع ضعفاء العقول تكلم على وفق مصطلحهم
ولسانهم كما دلت عليه الآيات والاخبار والاعتبار على ما عرفت الا انه لما كان المبنى فهم العرف وما

وما عليه من لا يعاود انهم وهي مخالفة في التكلم على وفق لسان اهل البلد الذي وقع التكلم فيه او لسان اهل بلد
المخاطب سيما في الاقارير والمعاديد فان الظاهر التكلم على وفق لسان اهل البلد الذي وقع فيه التكلم فلذا لا يكفي ما
ذكر اولا وجها للتقديم عرف الراوي لا بعد انضمام مرجح خارجي كالوضاء للرطل فان الراجح في المسئلة هو
العراقي لما ثبت بالاصول والقواعد وصحيح محمد بن مسلم الدال على ان الكر ستمائة رطل فان محمد بن مسلم مكي والرطل
المكي ضعف العراقي فحمله على المدني يستلزم طرح هذا الخبر الصحيح لمخالفته للاجماع وعلى المكي يعارضه قول الشيخ في
ابن ابي عمير واعلم ان لفظ الامر وما يتصرف منه كامرته بزيد ابكذا وكقول الصحابي امرنا بكذا وامرنا رسول الله بكذا
حقيقة في القول الدال بالوضع على طلب الفعل فالطلب بالاشارة والقرائن المفهمة لا يكون امرا حقيقة واحترز
بقيد الوضع عن قول القائل اوجبت عليك او انا طالب منك ان تفعل كذا فانه خبر لا امر وليس
بامر ودخل في اطلاق الايجاب والندب فالمندوب مامور به على الاقوى كالواجب لخلافه صيغة افعل فانها تخص
في الايجاب خاصة واشترط بعضهم فيه وفي النهي العلو بان يكون الطالب اعلى مرتبة من المطلوب منه ويزاد
بعضهم الاستعلاء ايضا وهو الغلظة ورفع الصوت وغيرهما مما يدل عليه واكتفى بعضهم بالثاني وقيل
بالاشتراك بين القول والفعل ومنه قوله وما امرنا الا واحدة ثم الامر سواء كان بلفظ افعل كانزل و
اسكت او اسم الفعل كصه ونزال او المضارع المقرون باللام نحو فليحذر الذين وليأخذوا اسلحتهم وكذا الجمل
الخبرية فانها لو لم تحمل على الانشاء لزم الكذب عليهم عم والاقرب الى الوضع هو الايجاب فتعين تعلق الصيغة بلزوم
الحمل عليه حقيقة في الوجوب لغة وعرفا وشرعا عند اكثر المحققين فيحمل عليه عند التجرد عن القرينة وهنا اقوال
اخر منها كونه حقيقة في الندب خاصة ومنها الاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب ومنها في القدر المشترك
بينهما اي الطلب ومنها الاشتراك اللفظي بينهما والاباحة ومنها في القدر المشترك بينها اي الاذن ومنها
الاشتراك بينها وبين التهديد بل والارشاد ومنها الاشتراك بين الاحكام الخمسة ومنها التوقف واعلم
ان علماء الامامية مجمعون على كونه حقيقة في الوجوب شرعا وان خالف بعضهم في المدلول اللغوي كالمرتضى ره
حيث اختار الاشتراك اللفظي بينهما والعلامة في النهاية وغيره حيث اختاروا القدر المشترك بينهما اي الطلب
ويتفرع على هذه المسئلة اكثر من ان تحصى والاقوى هو الاول وقد ذكروا في الاستدلال عليه وجوها كقوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وقوله اذ قيل لهم اركعوا لا يركعون ما منعك الا تسجد اذ امرتك وفي حديث
بريرة وكانت تحت عبد بكونه فقال لها راجعيه فقالت يا رسول الله تأمرني فقال لا انما انا شافع وقوله
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وغير ذلك وكل ذلك لا يخلو عن خلل كما فصل في كتب الاصول
والاحسن الاستدلال بالتبادر العرفي مع انضمام القرائن في اغلب الموارد لا سيما اذا المفروض خلوها عن القرائن

فليعقد كما لو كانت موجودة فالطبع السليم يحكم ببقاء اللوم عرفا وكذا الذم على ترك المندوب الموجه على فعله
باجر جزيل ومثابة جميل لا يمنع الاستدلال لبرائه اللوم من حيث العصيان وعدم الامتثال عن الذم على حرمان النفس
عن الجزاء العظيم والنفع الكثير فانه يرجع على السفه وقلة العقل دون العصيان ومخالفة الامر وسائر الاقوال
كلها ضعيفة ومنشأها كاستبعاد كثرة الاستعمال في المجاز شيوعه الامر في تخصيص الحقيقة على المجاز وسنذكر
في الفائدة الخامسة ان الاستعمال في مثل هذه المقامات الواضح اعم من الحقيقة اذا لم يكن ما يدل عليها فكيف
والتبادر في الوجوب موجود وللقائلين بالطلب وجوه سيذكر بعضها مع الجواب عنها في الفائدة الثالثة عشر
وكذا لبعض المتأخرين مع اختيار القول بالوجوب شبهة اختار لاجلها التوقف في حمل الاوامر الشرعية
عليها مع التجرد عن القرينة نذكر مع جوابها فيها ايضا ثم فان قلت التبادر العرفي يثبت الحقيقة العرفية فاين
الدليل على اللغوية والشرعية قلت اصالة عدم النقل دليل على ذلك كما لا يخفى واعلم ان الامر حقيقة
في القدر المشترك بين المرة والتكرار اعني الماهية من حيث هي لكن لما لم يمكن الاتيان بالماهية في
الخارج بدون فردها صارت المرة الواحدة من ضروريات الاتيان بالمامور به لا ان الصيغة موضوعة
للمرة بخصوصها وهذا اختاره المرتضى ره وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي والعلامة واكثر المحققين
وذهب قوم الى انه يدل بوضعه على المرة واخرون الى انه يدل على التكرار وهو راي ابي اسحق الاسفرايني
والامدي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وتوقف بعضهم اما لادعاء الاشتراك بينهما لفظا او
لعدم العلم بمعناه الحقيقي والاصل الحق لوروده للوحدة تارة كالحج وللتكرار اخرى كالصلوة والمجاز
والاشتراك على خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك ولان المتبادر من اللفظ ليس الا الحقيقة و
هما خارجتان عنها كالزمان والمكان والالة مع كونهما من صفات الفعل المتقابلة ولدلالة الموصوف على الصفة
والا لزم التناقض او التكرار وما في عن ان باب المجاز والتأكيد باب واسع فضعيف لان قرينة المجاز
تعاند المعنى الحقيقي ولذا قيل بعدم جواز اجتماعهما في الارادة ولا تنافي المعاندة لظاهر اللفظ هنا
اصلا فافهم واما القصية فلدلالتها مخصص بحكم التبادر في الوجوب بلا انفكاك عنها بمجرده وتكرار
ومستند القول بالتكرار اولا القياس بالنهي وهو واضح جائز في اللغة وان قلنا بجوازه
في الاحكام وثانيا انه قياس مع الفارق وثانيا التكرار في الصوم والصلوة ونحوهما ولا
المعارضة بالحج وثانيا ان القرينة قائمة والكلام في صورة التجرد عنها وثالثا انه يقتضي المنع
عن ضده وهو يقتضي التكرار في غيره اولا المنع منه مطلق وثانيا انه لا يفيد التكرار مطلقا بل يطلب الا
الذي هو في ضمنه ومستند القول بالمرة حصول الامتثال بها ولو كان للتكرار لم يحصل وفيه انه يكفي

لزم القول بالتكرار دون المذهب المختار فان الامتثال يحصل بها كما اشرنا اليه والظاهر ان القايل ببعض ذلك
وان النزاع معه لفظي فان المرتب يظهر في صورة التكرار بعدم الامتثال في المرة الاولى لبعض على القول بالمرة وحصول
الامتثال بها على قولنا والظاهر ان القايل بالمرة لا يقول بالاول واما عدم حصول الامتثال في الثانية
والثالثة على الاول كذلك الثاني فالظاهر انه لا يقول به او يأباه القول الثاني فان الطبيعة المامور بها تحققت
في المرة الاولى وتحقق الامتثال بالامر بها ثم في الثانية لا امر جديد والعبادة من دون الشرع تشريع محرم
فلا يجوز الاتيان بها من هذه الجهة وان تحقق الامر الاول بالاولى واحتج المتوقف بان ثبوت الوضع اما
بالعقل ولا مدخل له او بالنقل وهو اما بالاحاد وهي لا تفيد العلم او بالتواتر والعادة تقتضي امتناع الخلاف فيه والمنع من الحصر
بعد تسليم ما حكم به في الشق الثاني لكونه الاحاد كالتبادر وصحة ونحو من جملة ادلة الوضع كما اشرنا اليه واحتج القايل
بالاشتراك اللفظي بحسن الاستفهام مع الاطلاق وهو يجامع الاشتراك المعنوي والتوقف وبالاستعمال
في كل منهما والاصل فيه الحقيقة وفيه المنع عن ذلك كما ستعرف وتظهر ثمرة الخلاف فيما لو قال للوكيل بع هذا العبد
فباعه ورد عليه بالعيب او قال بعه بشرط الخيار ففسخ المشتري فليس له بيعه ثانيا بناء على المختار ويجوز على
القول بالتكرار وهذا يؤكد ما حققناه فتفطن وما اذا سمع مؤذنا بعد مؤذن فهل يستحب له اجابة
الجميع لقوله ص اذا سمعتم المؤذن فقولوا كما يقول ام يسقط بالاولى الا الوجهان قيل ويمكن القول بالاستحباب
وان لم يدل على التكرار لتعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية فيتكرر الحكم بتكرر العلة **فائدة** هذا في الامر
المطلق واما تعليق الخبر على الشرط نحو ان جاءك زيد فجاء عمرو فلا يقتضي التكرار اجماعا وكذا تعليق الانشاء
عليه كقولك لزوجتك اذا خرجت فانت علي كظهر امي واما تعليق الامر عليه فهو كقولك ان خرجت زوجتي
من الدار فطلقها ان قلنا بصحة الوكالة المعلقة وقلنا بان الامر المطلق لا يفيد التكرار ففيه ثلث مذاهب
احدها لا يدل وضعا ولكن يدل قياسا لان ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية نسب الى المعزي والثاني
يدل وضعا والثالث لا يدل مطلقا ومحل الخلاف فيما لم يثبت عليته كالاحصان فان ثبت كالزنا تكرر الحكم
بتكرره اجماعا ومن فروع الامر المعلق بالصفة وما يتفرع عليه وجوب الصلوة على النبي ص كلما ذكر كما نقل
عن ق ره وجماعة كما هو راي الاكثر لما في الصحيح عن الباقر ع اذا اذنت فافصح بالالف والهاء وصل
على النبي ص كلما ذكرته او ذكره ذاكر عندك في اذان وغيره وفيه تامل من وجهين واعلم ان الاحنفية لبعض
في الفقه المشترك بين الفور والتراخي اعني طلب الماهية من حيث هي لعين ما ذكر من الادلة وهو
قول كل من قال به هناك وكل من قال بالتكرار قال بالفور وبعض من قال بالمرة قال بالتراخي وبعض
منهم قال بالاشتراك اللفظي وهو قول السيد ره ومن فروع هذه المسئلة ما لو قال الوكيل بع هذه السلعة

فقبضها واخر بيعها مع القدرة عليه فتلفت فعلى المشهور لا ضمان عليه وعلى الفور يضمن لتقصيره واما
مع وجود القرينة على الفورية فهو خارج عن محل النزاع كما في كثير من الاوامر الثابتة بالنصوص والاجماع او
دليل العقل كالتوبة والكفارات والزكوة والخمس والديون والحج والحكم بين الخصوم ورد السلام وقضاء الفائت
من الصلوة عند القدماء وغير ذلك والاستدلال للفور بذم المؤخر المستحق مع طلبه مدفوع بوجود القرينة وهي
العادة على ارادة الفور والقياس الشاهد لما قدمنا في المسئلة السابقة باطل بما تقدم وكذا الاستدلال
بتوبيخ ابليس على ترك السجود اذ لو لم يكن للفور امكن الجواب بانه لم يأمرني بالبدار وسوف اسجد فانه من
الامر الموقت حيث قال فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والكلام في الامر
المطلق وكذا الاستدلال بانه لو جاز التاخير لكان الى وقت معين اذ التعيين ليس في الامر وهو مع
عدم العلم به يستلزم التكليف بالمحال فانه انما يتم مع تعيين التاخير اليه واما مع التاخير وعدم لزوم
التاخير فالمكلف مخير بين المبادرة والتاخير الى اي وقت اراد فلا تكليف بالمحال وكذا بقوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة واستبقوا الخيرات فان الامر للندب والا لكان مقتضى المادة اعني المسارعة المجاوز
وسعة في الوقت اذ لا يقال لمن قيل صم غدا فصامه انه مسارع اليه واستبق ضرورة انما يقتضيه الصيغة
اعني الفورية فلا بد من ارتكاب المجاز في احدهما وهو في الصيغة بالحمل على الندب اولى لموافقته
للاصل كذا قيل وفيه نظر ويحتمل ان يراد من المغفرة التوبة فانها سبب حقيقي للمغفرة او من فعل المامور به
فانه يحتاج الى ضم مقدمات ولعله لا يثبت في جميع الموارد والقايل بالاشتراك استدل بنظير ما تقدم
وقد عرفت الجواب واعلم ان السيد المرتضى ادعى الاجماع على كون الاوامر الواردة في كلام الشارع للفور على
حذو ما ادعاه في الوجوب وظاهره النقل الشرعي دون ما توهم بعض المتاخرين من كون الفورية
مستفادة من القراين الخارجية لتصريحه بالاشتراك لغة وان العرف الشرعي المتفق المستمر اوجب الحمل على
الفورية كما اوجب الحمل على الوجوب وفيه بعد تسليم صحة الاستدلال بالاجماع في امثال هذه المسائل ان
حجية الاجماع المنقول انما هي لحصول الظن الاقوى منه المتحقق وهو ممنوع في مثل هذه المسئلة التي شاع
الكلام فيها بين من تكلم في اصول الفقه واعلم انه وان قيل ان الامر حقيقة في التراخي ونسب ذلك
الى جملة من الاصوليين في كتب الاصول لكن ليس المراد منه وجوب التراخي اذ لم يقل به احد لعدم مساعدة
الدليل عليه لانه استدل بان الامر المطلق لا توقيت فيه خاليا او وقتا معينا ليفيه فاذا فقدنا البيان
علمنا ان الاوقات متساوية في ايقاعه وقد صرح بما اشرنا اليه غير واحد من المتاخرين وان مرادهم
جواز التاخير وح لا يبقى فرق بينه وبين القول المختار اعني طلب الماهية لا بشرط فتفطن واما اصح

عليه صاحب الوافية من كون الادلة العقلية والنقلية دالة على ارادة الفورية من الاوامر الشرعية غير
ما لا يخفى على المتامل من عدم الدلالة عليه اصلا وللبسط محل آخر **وتفريع** لو قلنا بان الامر للفور ولم
يات به في اول وقت الامكان فهل يجب عليه في الثاني ام لا انسب الى كل فريق وبنى العلامة الخلاف على ان قول
القائل افعل معناه افعل في الوقت الثاني من الامر والا ففي الثالث وهكذا او افعل في الزمن الثاني فمن دونه
تعرض لما بعده في المسئلة الفورية وقال صاحب المعالم في معالم الوجهين استفادة ادلة الفور على تسليمها
تختلف فمنها ما يدل على اقتضاء نفس الصيغة له كالتبادر ونحوه ومنها ما يدل على وجوب المبادرة الى الا
كآية المسارعة والاستباق فان كان اعتمادهم على الاولى كان قصد الزمن الثاني بعض مدلول الامر فيصير
من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته وان كان على الثانية فلا بل مقتضى الخطاب وجوب الاتيان بالمامور
مطلقا وانما يجب المسارعة نصيبه محتما بل اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته هذا لا يسقط عنه
ذلك فان التكليف فاشتاق والدليل كذلك والظاهر ان بنائهم على الاول فيكون السقوط متجها انتهى كلام
المدرك بين نظر اما الاول فلان الفورية على فرض كونها مفاد الصيغة ليس معناها الاتيان بالفعل في
الزمان الاول كالموقت المضيق والا لم يكن فرق بين الامر المطلق والموقت والظاهر ان احدا لا يقول به بل المراد
من الفورية التعجيل وهو معنى كلي يصدق مع عدم فوت الوقت الاول عليه انه تعجيل ومبادرة بالنسبة الى الثاني
ومع فوته على الثاني انه تعجيل بالنسبة الى الثالث وهكذا والفرق بين الحكم بالتعجيل والمبادرة والاتيان بالفعل
في خصوص الوقت الاول بين لا يمكن انكاره واما الثاني فلان ايجاب المسارعة والاستباق الذي هو
فوران لم يقتض خصوص الزمان الاول فضلا عن الدال عليه نفس الصيغة او الدليل الخارجي لا يتفاوت
في ذلك وان اقتضاه لم ينفهم الخروج عن مدلول اللفظ كما لو دل دليل خارجي على توقيت الموقت في
ما ذكرنا ولا من علم دلالة الفورية على التوقيت بل على التعجيل الكلي اللازم الاتيان بالفعل ثانيا مع فوت
الوقت الاول ولعلك تسمع بعد هذا ما ينفعك في هذا المقام والنهي هو القول الدال بالوضع على الترك و
باقي الكلام فيه يعلم مما ذكرناه في الامر وهو حقيقة في التحريم والفور والتكرار على الاشهر الاقرب وله استعمالات
في معان اخر في قوله تعالى ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير في قوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا
به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا وبيان العاقبة في قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
والدعاء في قوله تعالى لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا واليأس في مثل لا تعتذروا اليوم والارشاد
في مثل لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وقيل بكونه حقيقة في الكراهة وقيل بالقدر المشترك وقيل
بالاشتراك اللفظي والحق الاول لما تقدم في الامر من التبادر من الخالي عن القرينة وقيل والنهي هو

وما يتهكم عنه فانه تواء الامر الوجوبي يجب الانتهاء وهو حرمة الفعل والمطلوب منه العلم على الاقوى للتبادر
وليس المراد منه العلم السابق حتى يلزم تحصيل الحاصل الغير المقدور بل استمرار العلم وهو مقدور
كيف لا ولو لم يكن مقدورا لكان الفعل ايضا غير مقدور لان الثاني في الوجود دون العلم وجوب الاول
ولا نزاع ان المراد منه الكف كما قيل لزم ان لا يصدق على تارك المنهيات كالزنا والشرب ونحوهما مع علم الميل والكف
انها والغفلة عنها انه ممتثل للنواهي مع انه كذلك قطعا نعم هذا كلام يمكن التكلم به وهو ان الثواب لا يتحقق الا
بزجر النفس وذلك لا يدل على علم التكليف لان النهي تكليف ولطف من حيث تعلقه بالمفسدة والقبيح وترك
القبيح المستلزم للمفسدة لا يستلزم الا دفع الاثم عن النفس وهو لا يستلزم تحقق المصلحة والثواب لان الامر
فانه يستلزم تحقق المصلحة في الفعل وان استلزم تركه المفساد لم يختفي فعل المامور به شيئان دفع المفسدة
التي في الترك وجلب المنفعة التي في الفعل فافهم قيل ومن فروع هذه المسئلة ما اذا انتهى راس الصائم نحو القم وحصل
في حد الظاهر من الفم فان قطعها ومجها لم يفطر وان ابتلعها افطر وان تركها حتى نزلت بنفسها ففيهما وجهان مبنيان
على ان الترك فعل ام لا وما لو وطئت الزوجة الصغيرة فان تضمنت من ام الزوج مثلا وهي مستيقظة ساكتة فهل
يحال الرضاع على الكبيرة حكم لرضاها ام لا لعدم فعلها وجهان واما انه حقيقة في الفور والتكرار على راي الاكثر
وهو الاصوب خلافا للمرتضى وكثير قاما في الامر ومعنى كونه مفيدا لهما اليس المفيد خصوص التكرار والفور بل هو
كالامر في كون الموضوع له نفس الماهية من حيث هي الا ان المطلوب في الامر ايجاد الماهية في الخارج والامتثال
في طلب الايجاد يحصل بفرد من الافراد وفي اي زمان كان وفي النهي ترك الماهية وعدم حصولها في الخارج
والامتثال في طلب الترك لا يحصل الا بترك جميع الافراد في كل زمان لصدق الطبيعة في ضمن فرد واحد فالكلام
التامة لا ضعيفة وما قيل من ان منع المكلف من ادخالها في الوجود انما هو بمقتضاه وان كان في الجملة
لم ينفع مطلقا بان يريد الدوام او البعض غير متحقق في الكلام فالحمل على البعض دون البعض تحكم على ان المبنى
في الامتثال في طلب الترك لا يحصل في امتثال المقام على ما هو متفاهم العرف والمفهوم عرفا هو الدوام وجود
وعدم ما قلناه يوجبه في المخالفة قيل والاستدلال الاسلف به من غير نكير على الدوام وغير الترك كما في الامر وجوابه
المحل الاجماع كان ممنوعا ولم يكن في حجة احتج الاخرون بورود لهما كقوله تعالى لا تقربوا الزنا ولا
تقربوا مال اليتيم ولا تاكلوا اموالكم وقول الطبيب لا تاكل اللحم ولا تقربوا النساء في المحيض والنهي عن صلوة
الحائض وصومها والاصل في الاستعمال الحقيقة ولصحة التقييد بهما من غير نقض ولا تكرار والجواب ان
القرينة في منع الطبيب قائمة على التوقيت الى ايام المرض وفي الاية متصلة وهي قوله تعالى حتى يطهرن
كما في صلوة الحائض وصومها في نواهي موقتة وصحة الكلام في المطلقة والاستعمال اعم من الحقيقة كما يجيء

وصحة التقييد لا ينافي ما اخترناه لان المدلول نفس الماهية المطلقة فاذا قيد كان تقييدا لها ببعض افرادها
واستعمال الكلي في بعض افراده مع الايذان بقرينة الخصوصية لا يستلزم المجاز فضلا عن التناقض والتكرار فافهم
وما اشرنا اليه في مسائل الامر والنهي من الاقوال الاخر وما لم نشر اليها كلها ضعيفة ومنشاها الى الاختلاف
الموجب لما عرفت كثرة الاستعمال في ما بالمتاخرين صار سببا للاشتباه والتفصيل في كل من هذه المسائل فيطلب من
من كتب الاصول المفصلة المطولة واللفظ المشتمل على ادوات العموم وهو كل وجميع وما يتصرف منها كجميع واجمعين
واجمعين وتوابعها المشهورة ككتع واخواته وعشرة ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة ومن الشرطية والاستفهامية
وفي الموصول خلاف وكذا ما وقال البعض ما الزمانية كذلك وان كانت خارجة عنها الا ما دمت عليه قائما وكذا
المصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل نحو يعجبني ما تصنع واي في الشرط والاستفهام وان اتصل بها ما مثل
ايما رجل امراة نكحت ومتى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحدة منها ما وهما واي
ولمات واذا ما ولهذا قلنا باسمينها كما قاله المبرد على قول سيبويه انها حرف ليست من الباب وكم الاستفهامية
والجمع المضاف والمعرف والنكرة المنفية وحكم اسم الجمع كالجمع كالناس والقوم والرهط والاسماء الموصولة
كالذي والتي اذا كان تعريفهما للجنس وتثنيتهما وجمعهما واسماء الاشارة المجموعة نحو اولئك الفائزون
ثم انتم هؤلاء والنكرة في سياق النهي نحو لا تدع مع الله الها اخر وفي سياق الشرط نحو ان امرؤ هلك قيل
وكذلك النكرة في سياق الاستفهام الانكاري نحو هل تعلم له سميا هل تحس منهم من احد وسايرها في الجمع
مطلقا او جمع ما يجيء على الاخلاف وتضييعها وقيل اذا اكد الكلام بالابد او الدوام او الاستمرار او السرمد
او دهر الداهرين او عوض او قط في النفي افاد العموم في الازمان وقيل واسماء القبايل مثل ربيعة ومضر
الاوس والخزرج فهذه جملة صيغ العموم حصرها الشهيد الثاني في تمهيد القواعد وسنذكر بعضها
مفصلا انشاء الله وهي حقيقة اي موضوعة لغة فيه عموم اي العموم على مذهب الشيخ والمحقق والعلامة وكثير من
الناس الخصوص وامارته ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم عرفا حتى لو ضرب احدا عد عاصيا
والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل وكذا الوالي لفظ كل واجمع واخواتها عند
دالة على العموم لكان في قول رايت الناس كلهم اجمعين تكرير بلا اشتباه وتثبيت مع انا نعلم ان مقاصد
اهل اللغة في ذلك زيادة الايضاح ولذا الاشتباه والاتفاق في كلمة التوحيد على افادتها للنفي على
العموم في النفي وعلى الحنث في لا اضربن احدا بضرب واحد واستدلال سيدة النساء باية يوصيكم الله في
اولادكم للذكر على عموم الارث فلم ينكر احد حتى الغاصب وانما رد بحديث مخترع ولما نزل انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى اليس قد عبدت الملائكة والمسيح فال النبي

ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وقيل انه حقيقة في الخصوص لانه متيقن الارادة لا محالة
بخلاف العموم فانه مشكوك فيه والاخذ بالمتيقن اولى ولانه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا و
قد خص وهذا لاجل غلبة الاستعمال فيه بحيث صار العموم لقلته كالمعدوم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب
مجازا في الاقل لكون المجاز على خلاف الاصل فتقليله اولى والجواب ان اثبات اللغة بالترجيح مما لا يخفى فساده
مع انه معارض في بعض المواضع بكون العموم احوط فتم وكثرة الاستعمال في الخصوص مع انه انما يتم لو سلم
مع عدم الدليل على كونه حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة عليه فلا معنى للاستبعاد والاستناد الى امثال
هذه المشهورات التي لا اصل لها ولا مستند يستند اليه لا يخفى ما فيه من الوهن والفساد وقيل بكونه مشتركا
بينهما لغة وان نقلت في الشرع الى العموم خاصة وينسب الى السيد المرتضى ره كما اختاره في الامر والنهي عن
العامة جماعة للاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة ولان العلم بالوضع اما من العقل ولا مدخل له واما النقل و
الاحاد منه لا يفيد والمتواتر يمنع عن الخلاف وقد عرفت الجواب عنهما مع ما اوردناه ولعلم ان دلالة العموم على افراده
كلية اي تدل على كل واحد منها دلالة تامة ويعبر عنها بالكلي التفصيلي والعددي ويستعبر بالكل اي الهيئة
الاجتماعية والمعبر عنه بالكل المجموعي لتخلفه لاستدلال الخلافي النفي على البعض نحو وما الله بغافل عما تعملون وما ربك
بظلام للعبيد وكذا في النهي نحو ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا اولادكم كما لو قال ما جائني عشرة او لا تضرب العشرة
فانه يلزم منه النفي او النهي عن احدها بخلاف الاثبات والفرق بين المعنيين ان الكلي هو المشترك فيه كثيرين
كالعلم والجهل والانسان والحيوان واللفظ الدال عليه مطلق وقسيمه الجزئي والكل هو المجموع من حيث هو مجموع
ومنه اسماء الاعداد فان دخول النفي والنهي صدق بالبعض وكذلك الجمع ينتفي به ولا يلزم نفي جميع الافراد ولا
النهي عنها فاذا قال للبعيد عندي عشرة جاز ان يكون له عنده تسعة بخلاف الثبوت فانه يدل على الافراد بالتضمن
لان الجزء بعض الشيء والمطلق هي الالفاظ الدالة على الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن جميع ما يغايرها
من العوارض التي يعرضها كالوحدة والكثرة والعموم كالانسان فانه دال عليها باعتبار اقتران الكثرة الشاملة
التي لا يحصرها نحو عام كالرجال لما كثرة المحصورة اسم عدد كخمسة رجال وبالكثرة الغير المحصورة كالجمع المنكر نحو
رجال وان اقترنت بوحدة معينة فهي معرفة كالرجل المعهود او غير معينة فهي نكرة ويسمى الفرد المنتشر
ومن هنا ظهر الفرق بين المطلق والعام وان المطلق اعم بتعينه وبين النكرة فانها الماهية المقيدة بوحدة غير
معينة وربما يفسر بما دل على شايع في جنسه او ما يخرج عن شياع وربما ظهر لك اذ بما بيناه فيما بعد ثم
المطلق كالجمل الخبرية لا تفيد العموم لغة فانها لا تفيد اذ بد من تعليق الحكم على نفس الماهية وليس فيها ادات
عموم تدل عليه وضعا نعم مفادها العموم على سبيل البدل بالوضع المطابقي والدلالة التضمني كما في الفرد

المنتشر اى النكرة فى سياق الاثبات بل لان الماهية المدلول عليها فيهما لما كانت متعلقة للحكم والمقصود من الاحكام النظر اليها
من حيث الوجود الخارجى وليس الموجود فى الخارج الا الافراد لاجرم استلزم تعليق الحكم بالماهية المطلقة تحققها
فى ضمن فرد واحد واكثر تعلق الحكم بفرد غير معين وفرق بين ان يكون مدلول اللفظ بحسب الوضع الفرد الغير
المعين كرجل او الماهية المستلزمة للفرد الغير المعين كما لا نسلم فتفطن لهذا فانه من مزال الاقدام لكن هنا
اشكال لم يتضح للشيخ جوابه فيما بعد انتهى ولما العموم الاستغراقى او ما اشرنا اليه من الكلى التفصيلى فلا يفيده
الا المقترن باداة العموم وضعا وضع للغة نعم ربما يفيد المطلق من القرينة العقلية الا انه وفرق بين العمومين
يظهر لك وكذا المفرد المحلى باللام لا يفيد العموم على الاظهر لما اشتراكه كما هو المنقول من علماء العربية بين المعانى
الاربعة او لكونه موضوعا للجنس المعرف كما هو المختار او لكونه كالمطلق كما هو مختار بعض المتاخرين وسنذكر
التفصيل فى هذه المسئلة انتهى وكذا المصدر باداة او غيره من ادوات الشرط الغير الموضوعة للعموم كان ولو ونحو هما
لانتفاء الوضع لغة فانها من سور المهملة ولم يذكر احد من علماء العربية ومنهم الرضى نعم يفيده
بمعونة القرينة العقلية وهو ان الحمل على المعين ترجيح من غير مرجح وغيره اغراء بالجهل فلا بد من الحمل على الجميع
وهذا هو العموم الاستغراقى الا ان الفرق بينه وبين الاستغراق الذى يدل عليه اللفظ الموضوع للعموم هو ان
الاستغراق اللفظى يشمل الافراد المتواطئة فى الشيوع والتبادر وغيرهما من النادرة وغير المتبادرة وهو
لا يشمل غيرهما لان اللفظ لم يدل عليه وانما الدال عليه هو القرينة وهى مما تدل عليه بالنسبة الى المتواطئة
فى شيوع بعض الافراد دون بعض ونحوه لتعين الاختلاف فيحمل عليها خاصة لوجود المرجح وهو التبادر
او الشيوع ونحوهما ولهذا يقولون المطلق ينصرف الى الشايع فهذا هو السر فى ذلك ثم ان حمل الذات عليها
اى على الذات كحمل زيد على الاسد وحمل الصلوة على الطواف والخمر على الفقاع متعذر لتغاير الحقيقتين
والحمل ينبئ عن الاتحاد وهذا مبنى على نفى الحقيقة الشرعية كما سيذكر فى الفائدة الخامسة فالمراد فى
امثال هذه الاستعمالات الاستعارة وهو التشبيه فى الصفات اى الصلوة كالطواف فى صفاتها واحكامها
فاذا ظهر بعض القرائن الخارجية المرجحة اى مساواة المشبه بالمشبه به فى بعضها وحصل الشك لفقد القرائن او
خفائها فى اخرى فهل تدل على العموم مطلقا ومع مساواتهما فى الخفاء والظهور اى يحمل على التشبيه فى الاحكام
والصفات المتساوية فى الظهور والخفاء والتبادر والغلبة بالنسبة الى المشبه به او يكون مجملا فلا تدل
على شئ ام اوجه الاول انه الحمل على اقرب المجاز مع تعذر الحقيقة متعين عقلا وعرفا ولغة اما عقلا
فلانه لو حمل بالاطلاق حمل على الجميع فى بعضها وارادة المرجوح مع وجود الراجح وامكان ارادته وعدم
القرينة على المرجوح قبيح واما عرفا فلان بناء العرف فى التشبيهات على ذلك لا يخفى على المطلع على عادتهم

ولذا ان بنائهم

ولذا ان بنائهم على حجية العام المخصص فى الباقى وعلى اشتراط بقاء الاكثر فى الحجية واما لغة فلانه لا يجوز
الحمل على المعنى المجازى الا مع وجود العلاقة والعلاقة هنا هى المشابهة وهى فى الفرد المتفق عليه فى جميع الاحكام
اكمل وكان ارادة المجاز يحتاج الى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى ومعينة للمجازى فلم لم تكن الاولى فذاك
الحقيقة ولعلم تكن الثانية صار اللفظ مجملا كما فى العبادات وقرينة التعيين هنا متحققة فى الفرد الموافق فى الجميع
لكونه اقرب واما بخلاف البواقى اذ لا مرجح لاحدها على الاخرى ومع فقد القرينة لا يجوز الاستعمال والوجه الثانى ان
ما ذكروه يتم مع التساوى واما مع ظهور بعض الاحكام وشيوعها فتعين الحمل عليها وهذا من الاقوال اخرها
وهو اوسطها لشهادة العرف واللغة فى هذا القسم به فلا يحكم عرفا فى نحو زيد اسد بالتشبيه فى الجبن بل يتبادر
الذهن الى الشجاعة لانها اظهر صفاته واشهرها وهنا ممكن ما لا يمكن ان ينكره احد ومنه يظهر الجواب عن الاول فان
الاولية التى يحكم بها العقل فى الجميع انما هى مع التساوى واما مع عدمه فالاولوية للفرد الشايع المتبادر وهو
الظاهر وكذا قرينة التعيين هى الاولوية وهى مع التساوى متحققة فى الجميع ومع عدمه فى الفرد الشايع المتبادر
وبناء العرف على التفصيل المذكور اظهر من ان يخفى فان بناء العرف فى التشبيهات والاستعارات على ذلك فظهر ضعف
ما خبطه بعض المعاصرين من ترجيح القول الاول والتردد فيه فان ما يليق بان يذكر ويجاب ما ذكرناه والزائد
عليه لا يليق بالذكر والوجه الثالث ان الحمل على الحقيقة اللغوية متعذر والشرعية غير معلوم الثبوت والمجاز
يحتاج الى القرينة المعينة ولم يثبت فيكون مجملا كموضوعات العبادات وغيرها وبظهر جوابه مما تقدم واعلم ان الادلة
التى ذكرناها للاقوال الثلاثة تجرى فى الاستعارة واما التشبيه فكذلك ايضا اى يحمل على التشبيه فى الاحكام
الظاهرة او المتساوية باسرها لعين ما ذكرناه فى الاستعارة من فهم العرف وبناء محاوراتهم فى التشبيهات
عليه ويظهر من العلامة فى اشتراط غسل الميت بالوضوء وعدمه بالنظر الى ما ورد من ان غسل الميت
كالجنابة كونه مجملا لان حمله على المماثلة من كل وجه يستلزم اتحادهما فلا يبقى مماثلة وما يحل به يستلزم وجوده
عدمه فهو مستحيل لا يمكن الاحتجاج به ولا الاستناد اليه وعلى المماثلة من بعض الوجوه يكون ترجيحا من غير مرجح
وفيه ان التشبيه لا بد فيه من تغاير بعض المشبه والمشبه به كما يظهر من تعريفه بانه ما يدل على مشاركة امر
لامر اخر فى معنى ومحل النزاع ما اذا كان ما به يتحقق المغايرة بين المشبه والمشبه به بينا واضحا واما حصل
الشك فى اتحاده مصر وح نقول اذا كان فى المشبه شىء نعلم عدمه فى المشبه وكان شيئا لم نعلم وجوده فيه
بعض وشيئا نشك فى اشتراكهما فيه فان بنينا الامر على العموم كان معناه اشتراكهما فى كل وصف لم نعلم
اختلافهما فيه وح لا يلزم حصر الاتحاد وهو ظ ولا الترجيح بلا مرجح لان الباعث على الحكم بالعموم فيما
علمت مغايرته له فيه من الجهر والعقل او غيرهما موجود فلا يمكن تعميم التشبيه بالنسبة اليه بخلاف ما لم يعلم

لامكان مشاركته معه فيه وهو واضح وح نقول كما يدل التشبيه على تغاير الشخصين فكذا يدل على اشتراكهما
ومماثلتهما في شيء قطعا ولا يمكن ان يكون ذلك الشيء مما ثبت اختلافهما فيه فلانه ما يدل عليه على عدمه فلا بد
ان يكون شيئا اخر من ما للمشبه به من الاحكام والصفات وغيرهما فاما ان يكون بعضها فيلزم فيه الترجيح بلا مرجح
ان كان معينا والاغراء بالجهل اعني الخطاب بما لا فائدة فيه وهو قبيح من الحكيم ان لم يكن معينا فلا بد من ان يحمل
على الجميع اي جميع ما لم يعلم من الادلة الخارجية اختلافهما فيه وهو المطلوب نعم اذا كان لبعض ما لم يعلم اشتراكهما فيه
مما ثبت للمشبه به مرجح من الظهور ونحوه حمل عليه خاصة لثبوت المرجح وظهور كونه مرادا ولم يشمله الترجيح لفقد
ما يدل على العموم لفظا وانما كان الباعث الحمل لحديث الترجيح من غير مرجح وقد علم عدم جريانه فيه ح ومما ذكر
يظهر الجواب عما توهمه بعض المتاخرين من ان التشبيه محمل على الاجمال الى الحكمة لانها لا تدل على المشاركة في الجملة
وليس فيها لفظ ما يدل على العموم ويكفي في تحققها المشاركة في الوصف او الحكم المعلوم بالدليل الخارجي كما يكفي
في تحقق المماثلة ثبوت المغايرة في الوصف المعلوم انتفائه في المشبه فشموله للمشكوك فيه مما لا دليل عليه وذلك
لان مبنى المحاورات العرفية في التشبيه المجرد عن وجه الشبه على النظم الشائع ان كان والا فالعموم على ان ذلك
لا يتم فيما لا يكون هناك وجه معلوم الثبوت مضافا الى ان هذا الكلام بتمامه منتقض بعموم المطلقات بالمرة ولا يقول
به احد فتفطن ثم انه يدخل في العرف واللغة النحو والتصريف والبيان وكلما له مدخل في العربية كقول المفسرين فانه
ماخذ الاحكام المذكورة في هذه العلوم استقراء كلام العرب ومما يعتمد عليه في اثبات موضوعات الاحكام
قول اهل الخبرة فيما يحتاج اليه كالقبلة وغيرها مما امر فيه بالتحري والسعي والاجتهاد لحصول راي التحري منها اي
من قول اهل الخبرة بل اليقين في بعض المواضع كجهة القبلة بل العين احيانا وهذا حال الحقايق في الدلالة
واما المجاز فح وجد القرينة يحمل عليها ولا يضر احتمال تكررها ومجيء تنبهها بناء على اصالة تبعها لها من زمان
الشرع الى الان وعدم تكونها من الحوادث مع العلم اي علم القراين في كلام الشارع نجزم بعدمها في نفس الامر
فنحمل اللفظ على معناه الحقيقي ولا يضر احتمال وجود القراين في نفس الامر لان الاصل اي اصالة عدم القرينة
الاصل والظاهر مما لا بد منه في الاسناد والمتون والدلالات ووجوه الجمع بين المتعارضات اذ يرجح الموافق
له على المخالف كما سيجيء ويبنى في الجمع والترجيح على الظنون والمرجحات التي هي ظواهر ومما يعتمد عليه قول الطبيب
فيما يضر بالبدن كالصوم ونحوه وهذا راجع في الموضوع لا المقولة لا امر به شرعا في الاخبار والاجماع عليه
من علماء الاعصار ولوجوب الاحتراز عن الضرر المظنون عقلا بل المحتمل ايضا وكذا قول اهل الخبرة في
الارش وغيره مما يحتاج اليه اي قول اهل الخبرة للاجماع على لزوم الرجوع اليهم في امثال ذلك وتكشف
عند التتبع في الاخبار **الفائدة الخامسة** قد عرفت حمل كلام الشارع على اصطلاحه الخاص ان كان له اصطلاح خاص

والا فاللغة والعرف العام فالمقدم في كلام الشارع الحقيقة الشرعية ثم الحقيقة العرفية ثم الحقيقة اللغوية وكذا
في كلام كل احد اصطلاحه الخاص ثم العرف العام ثم اللغة ويحمل كلام الخارج عن العرف الخاص عليه فلا يحمل
كلام غيره اي غير الشارع على اصطلاحه الخاص بل على احدهما اي العرف واللغة فلا يحمل العقود والايقاعات الصادرة
عن احاد المكلفين على عرف الشرع والخلاف الناشي في ذلك من بعض القاصرين من المدعين للاخبارية باطل لان
العقود تابعة للمقصود وليس المقصود ذلك بل ما هو المصطلح بينهم مع انه يلزم الجهل بالمعقود عليه حال العقد اذ
المفروض عدم علم المتعاقدين بما هو مصطلح الشارع في اغلب الفروض وهو يوجب البطلان من جهة اخرى ايضا فيها نعم
لو عين المتعاقدان حال التعاقد ان ما هو مصطلح الشارع في اللفظ عمل بما عيناه لما ذكرنا من تقدم اصطلاحهم على ما في
الاصطلاحات فيه وكذا بل الحقيقة اي المتعاقدان ورضاهما بما هو مصطلح الشارع كما انهما لو عينا ورضيا بمصطلح
طائفة اخرى غير مصطلح الشارع والعرف العام واللغة من الاصطلاحات الخاصة الاخر فانه يحمل عليها بعد
تعيينهما بلا ريب فظهر هنا ما توهمه بعض القاصرين من حمل الفاظ الصادرة عن احاد المكلفين في محاوراتهم
ومعاملاتهم فيما بينهم على مصطلح الشارع بل يحمل كلام كل احد على مصطلحه الخاص ان كان له مصطلح والا فالعرف العام
والا فاللغة وهكذا الحال في كلام الشارع واعلم ان حمل كلام الشارع على مصطلحه انما هو بعد ثبوت الوضع من الشارع بانما
الحقيقة للوضع لا من مجرد استعمال اللفظ في معنى مع الاتيان بالقرينة المعينة للمراد فان الاستعمال اعم من الحقيقة
والتحقيق ان الموضوع له اذا كان معلوما والمستعمل فيه غير معلوم بان يكون المعنى الحقيقي للفظ مشخصا وكذا
المجازي لكن لا قرينة في الكلام تدل على ان المراد من اللفظ هو المعنى الحقيقي او المجازي كما قيل رايت اسدا فان
كون الاسد حقيقة في الحيوان المفترس مجازا في الرجل الشجاع معلوم لكن لا يعلم المراد منه في هذا الاستعمال
هو الاول او الثاني فالنظر في هذا المقام اتفاقهم اي علماء العربية والاصول على ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة الا في صورة رجحان المجاز بحيث يحصل المجاز على الحقيقة او يساويها فان في تقدم الحقيقة على المجاز ح
خلاف مشهور وسيذكر في الفائدة الثالثة عشر والمراد من الاصل في هذا المقام اما الاساس الكلي المتخذ
من استقراء كلام العرب واما الرجحان في النظر من جهة تبادر المعنى الحقيقي وانسباقه الى الذهن ويجيء تحقيقه
مفصلا ولو انعكس الفرض بان كانت القرينة المعينة للمراد المستعمل فيه اللفظ موجودة في الكلام او في الخارج لكن الامارات
المعينة لكونه معنى معينا حقيقيا او مجازيا مفقودة او مشتبهة فيعلم مراد المتكلم ولا يعلم انه حقيقة او مجاز كما في قوله
اقيموا الصلوة فانه يعلم من القراين الخارجية ان الامر للوجوب لكن لا يعلم انه منحصر في واحد وهو فيه ام لا شك حقيقة
ام مجاز فان لم يكن للفظ معنى مشخص حقيقي اخر بان يكون المعنى المستعمل فيه اللفظ منحصرا في واحد وهو انه مما يشك في كونه
حقيقة ام مجازا او يكون متعددا لكن جميع المعاني متشابهة في الامارات فلا يعلم انها حقائق جميعا او بعضها حقائق

وبعضها مجازاً او كلها مجازاً لان الحقيقة معنى غير مهجور بنوع على الحقيقة وحاصل الكلام المشكوك فيه اما متحد او متعدد اى على الاول
المشكوك فيه الواحد حقيقة للفظ وفى صورة التعدد كلها حقائق وان اللفظ مشترك بينها اذ لو كان مجازاً كان
اللازم التزام معنى آخر حقيقى للفظ اذ لا بد للمجاز من الوضع والاصل عدمه لانه حادث فالمجاز خلاف الاصل
من هذه الجهة وخلاف الظاهر ايضا لانه يحتاج الى الاطلاع على المجازى دون الحقيقى وترجيح بعض المعانى على بعض من غير مرجح
فاسد وهذا فى صورة التعدد فان القول بكون بعضها حقيقة دون بعض ترجيح بلا مرجح وبكون الجميع مجازاً
مستلزم لفرض معنى حقيقى غير تلك المعانى يكون اللفظ حقيقة فيها وقد عرفت انه خلاف الاصل والظاهر فانحصر الامر فى
كونها جميعا حقائق لكن الحكم فى هذين القسمين بكون المعنى حقيقيا لم يكن من مجرد الاستعمال كما فى صورة الاولى لما
عرفت من ان تعيين الحقيقة وترجيحها على المجاز انما هو لكونها متبادرة مفهومة من اللفظ والادلة تدل على حجية
فهم العرف او من جهة الاستقراء الحاصل من تتبع كلام العرب بكونها مقدمة على المجاز والاول مفقود فى هذين
القسمين لانه المفروض اذ لو كانت امارات الحقيقة والمجاز ظاهرة كان من القسم الاول والاستقراء حاصل من
كلام العرب بتقدم الحقيقة على المجاز وهو فرع معلومية الحقيقة والمجاز وهما غير معلومين هنا فنعلم ان الباعث
لتقدم الحقيقة على المجاز فيهما ليس مجرد الاستعمال بل الدليل الخارجى اعنى الاصل والظاهر وان كان للفظ معنى
متمحض حقيقى آخر فان قلنا بان المجاز خير من الاشتراك جعلناه مجازاً وهو المشهور والمؤيد المنصور
فانه لو لم يجعل المعنى المشكوك فيه مجازاً كان حقيقة والمفروض ان المعنى الآخر حقيقة فيلزم الاشتراك وهو
مرجوح بالنسبة الى المجاز لاصالة عدم تعدد الوضع فان المجاز غير مفتقر الى الوضع فينحصر الوضع على تقدير
فى المعنى الحقيقى والاشتراك مفتقر الى تعدد الوضع والوضع امر حادث والاصل عدمه ولان المقصود من
الالفاظ والباعث على وضعها التفهيم والتفهم وهما فى المجاز اكثر من الاشتراك لان فى المجاز ان وجدت
القرينة حمل اللفظ عليه والا فعلى الحقيقة فلا يبقى الكلام من غير فائدة بخلاف الاشتراك اذ لا يبقى فائدة
فى اللفظ مع فقد القرينة ويكون مجملا ويؤيده ان اغلب لغة العرب مجازات فان حسن الكلام ومحاسن
علم البيان كلها توجد فى المجازات والقرآن وكلام العرب يحتوى عليها بما لا نهاية له بخلاف الاشتراك بحيث انه نقله
انكر وقوعه طائفة من العلماء بل ادعى بعضهم المخالفة ولا نقل بان عدم المجاز على الاشتراك بل حكمنا بالعكس
جعلناه ايضا حقيقة كما هو رأى السيد المرتضى ره واتباعه بناء على اصالة الحقيقة وقد عرفت انه لا معنى لهذا
الاصل فى هذه الاقسام الثلثة وسنزيد بيانا ان شاء الله ولكن ذلك اى ما يعتبره السيد ره انما هو فيما لم يوجد
فيه امارات الحقيقة فى احد المعانى والمجاز فى الاخرى والا بان وجدت امارة الوضع فى بعضها فهو داخل
فى القسم الاول وما اتفق الاصوليون وعلماء العربية على كون الاصل فيه الحقيقة ولا نزاع لاحد فى حمله

على المعنى

على المعنى الحقيقى دون المجازى بخلاف المجاز المقترن بامارة لا يعد حقيقة كما توهمه بعض القاصرين فظهر ضعف
ما توهمه بعض القاصرين من حمل الالفاظ الخالية عن القرينة على المعانى المجازية المستعملة فى كلام
الشرع فى بعض الموارد مع القرينة كالخمر المحمول على الفقاع فى الاخبار والناصب المحمول على اهل السنة مطلقا ونحو
الكافر وغيرها كالحول المفسر فى بعض المواضع باربعة فراسخ والشىء المفسر فى الوصية بالسدس والجزء المفسر
فيها بالعشر وغير ذلك من الموارد الغير المحصورة فى كلام الشرع فان هذه الالفاظ لها حقائق لغوية وعرفية مشهورة
وامارات الحقيقة فيها ظاهرة فادعاء نقلها فى عرف الشرع من تلك المعانى الحقيقية الى المعانى المذكورة فى كلام الشرع
وصيرورة الكافر والناصب مثلا حقيقة فى تابع الطريق السنى مثلا والصلوة حقيقة فى الطواف والخمر حقيقة شرعية
فى النبيذ والفقاع والحول حقيقة فى الاربعة فراسخ شرعية وهكذا مع كونها على خلاف الاصل وخلاف القاعدة
المفصلة المذكورة ادعاء فاسد غير مخفى بادنى تأمل كيف ولا يستعملها الشرع الا بدالة على الحقيقة مع وجود حقيقة
متمحضة اخرى الا مع وجود امارات الحقيقة فى المعنى المستعمل فيه وهى مفقودة بل امارات المجاز بالفعل فيها موجودة
ولو فرض وسلم كونها منقولة فى عرف الشرع بمجرد ذلك فاللازم حملها فى كلام الشرع خاصة عليها لا كلام غيره
من الناس فلو اوصى رجل او وقف على الفقراء التى تكون حول دار مثلا او وهب جزء من ماله او شيئا
لشخص لم يكن وجه لحمل الحول فى كلامه على الاربعة فراسخ والجزء الذى فى كلامه على العشر والشىء على السدس
وهكذا كما بيناه اولا وظهر لهم سر قول الفقهاء فى بعض المواضع ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة وفى بعض
المقامات ان الاستعمال اعم من الحقيقة فان الجاهل الغير المطلع على حقائق الامور يظن ان ذلك منهم
تناقض واضح ثم المجاز وهو اما مرسل وهو ما كان العلاقة فيها غير المشابهة وحصرت فى اربعة
وعشرين اشهرها السبب فى المسبب كالمطر للنبات وعكسه كالاثم للخمر والكل فى الجزء كالاصابع للانامل
وعكسه كالوجه للذات والملزوم للازم كالنطق للدلالة وعكسه كشد الازار لاعتزال النساء والمطلق
فى المقيد كاليوم للقيامة وعكسه كالمشفر للشفة والعام للخاص كزيد العلماء والعكس كالعكس وحذف
المضاف كاسئل القرية والمضاف اليه نحو انا ابن جلا والمجاورة كجرى الميزاب وفى المؤول اليه نحو انى
اعصر خمرا وفيما كان عليه نحو واتوا اليتامى اموالهم والمحل للحال كالمجلس لحضاره وعكسه كعكسه والالة
لذيها كاللسان للذكر والبدل للمبدل كالدم للدية والنكرة المنفية للعموم نحو علمت نفس والمعرف باللام
لواحد نحو ادخلوا الباب والحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا والزيادة نحو ليس كمثله
شىء والضد للضد او استعارة والعلاقة التشبيه فى الاستعارة كالمشابهة فى الحكم الشرعى الشارع
المتبادر دون غيره كما عرفت سابقا ومع التساوى ينصرف الى الجميع حذرا من خلو كلام الحكيم عن الفائدة النابتة من الدليل

النبيذ ح

والخاص

تحقيق

لو بني على الاجمال وكان الاقرب الى المعنى ذلك وحمل يفيده العموم الثابت من الدليل العقلي دون وضع اللغة
المنزلة فهو مجرم من الوضاع ما يجرم من الغيب فانها ايضا تحمل على خصوص الافراد الشايعة لو لم تكن متساوية
لتبادر الذهن وانسباقه الى خصوص الافراد الشايعة المتبادرة

الفائدة التاسعة

ربما يقال لعله من بعض
المتاخرين المعاصرين للاستاد رح من الاخباريين والاصوليين فرقة قائلة بعدم جواز العمل بالظن مطلقا
ووجوب الاقتصار على الكتاب والسنة في اثبات الاحكام الشرعية وموضوعاتها جميعا وانهما قطعيا سندا
ومتنا ودلالة ثم ربما نقول بجوازه كذلك اي مطلقا وكان رح ينسبه الى صاحب الوافية مدعيا انه اللازم من كلامه
وسنذكر وجه لزومه له ثم والاخباريون على جوازه في الموضوعات دون الاحكام فيجوز بالظنون اللغوية والعرفية
في فهم معاني الالفاظ الكتاب والسنة دون نفس الحكم الشرعي بل لا بد من اثباته بالدليل القطعي وهو منحصر عندهم
في الكتاب والسنة والمجتهدون باسرهم مطبقون على المنع من العمل بالظن مطلقا اي في الموضوعات والاحكام
باسرها الا الظن الحاصل من اجتهاد المجتهد المستفرغ وسعه في جميع ما له دخل في تحصيل الظن الاقوى
والمقلد له وفي كون المستفتي ايضا كذلك او مختصا بظنون المخصوصة اي المستندة الى الادلة قطعية خاصة خلاف
يأتي في مبحث الاستفتاء انشاء الله ويدل على فساد القول الاول مضافا الى ما مر في الفائدة الاولى ان العبرة في
فهم معاني الكتاب والسنة باصطلاح المخاطب كما تقدم بناء على كون الخطاب شفاهيا ولا يحصل العلم
اي باصطلاح المخاطب من اصطلاحنا في هذا الزمان الا بالنسبة الى قليل من الالفاظ بل في الاغلب
ظنية اي لا يحصل لنا في اكثر الالفاظ الا الظن باتحاد الاصطلاحين سواء قلنا بدفع اثبات اصطلاح الشارع
خبر باثبات الوضع اللغوي من نقل اهل اللغة المفيد للظن ثم اجرائه الى زمان الشارع باصالة عدم النقل التي
لا يحصل منها ايضا الا الظن او باثبات الوضع العرفي في زماننا بالتبادر وغيره من الامارات المحصلة للظن
بالوضع ثم اجرائه قهقرى الى زمان المعصوم بالاصل الذي لا يفيد الا الظن وفي بعضها مشكوك فيها مثل
ما تعارض فيه العرف واللغة او اختلف فيه العرف كلفظ الجن مثلا وفي اخرى يقطع بالعلم اي بالظن في بعض
للواضع بعدم اتحاد اصطلاح الشارع مع اصطلاحنا وتغايرهما كبعض الالفاظ التي اختلف في كونها حقيقة
شرعية مما هو حقيقة في عرف المتشرعة كالوجوب والسنة والكراهة واشباهها فان المظنون عدم كونها حقيقة
في زمان الشارع في المعاني الحادثة والقدر المجزوم به فيها المحصل فيه الجزم هو الوضع اي كون اصطلاح الشارع متحدا
مع اصطلاحنا ولا يكفي ذلك بمجرده لان دلالة الالفاظ على حقايقها ليست قطعية لاحتمال المجاز وفقد القرينة
المجوزة له في الكلام لا يضر لاحتمال ذهاب القرائن بالحوادث الحادثة من زمان الشارع الى زماننا والمقصود
هو الاطلاع على مراد الشارع لا على وضع الشارع فلو وجدت القرينة على تعيين المراد كفانا في فهم مدلول اللفظ

وان لم نعلم

وان لم نعلم بالوضع ومما ينبهك عليه اي على ان احتمال ارادة المجاز في الخطابات الشرعية قائم وكون احتمال ذهاب
القرائن بالحوادث ان الاخبار يكشف بعضها بعضا اي بعضها يفسر قرينة على المعنى المراد من بعض اخر
فربما كان العالم بظن كاشف من الاخبار مثلها ما كان المكشوف عنه الذي وصل الينا كاشفه وذهب ما ذهب
كتب الحديث التي لم تصل الينا ولم يذهب ووصل الينا لكن غفلت اذهان الطلبة عن ذكر اي الخبر الكاشف
او فطنوا بالخبر ولم يتفطنوا بدلالته كما شاع للطلبة مراها را فكثيرا ما يشتبه الفهم بتجعيد الملا الاخطر
والمطالعة كما هو واضح على ان كثيرا من الايات والاخبار صارت مضمارا للمعارك الاراء والافكار مع جودة
قريحة الكل واستقامة سليقتهم فكيف تكون الدلالة قطعية مع اختلاف هؤلاء الافاضل في دلالتها مع ما
في المتن من احتمال التصحيف والزيادة والتحريف والنقصان والتغيير والتبديل والتقديم والتاخير مع
احتمال التقطيع المخل بفهم المعنى او النقل به اي بالمعنى المفسد له اي المعنى كما عرفت في الفائدة الاولى وهذا
احتمال شايع كما وجد كثيرا او ربما كان الالفاظ ذو احتمالات مختلفة لفنون توجيهها ارجح الراوي بعضها على
حسب فهمه فنقلها كذلك بعبارة واضحة والحاصل ان باب الاحتمال غير مسدود وطريق العلم غير معلوم
والتكليف غير مرتفع فالعمل بالظن حينئذ لا بد منه والا لزم التكليف بالاطاقة وهو غير جائز والعجب ان هذا
القايل المدعي لقطعية الاخبار ينكر حجية الاجماع لاحتمال الغلط فيما اجمعوا عليه مع كثرتهم وخبرتهم وعدالتهم
ويدعي حصول القطع من خبر واحد لا علم له بحاله والعجب منه اعترافه بعدم حصول القطع له كما اعترف
به المشايخ الثلاثة مرادا في الكتب الاربعة وبشهادته يسعى القميين سيما احمد بن محمد بن عيسى في اخراج الضعفاء
والغالين حتى اخرج البرقي مع جلالة شانه لانه يروي عن الضعفاء والمجاهيل ويعتمد على المراسيل
فان المفيد للعلم لا يحتاج الى السعي في تنقيح سنده كالقران وبينه البير بتاليف هؤلاء المحمدين المنتقين للاخبار
في علم الرجال كتبا كرجال الشيخ وفهرسته ومصابيح الكليني ره وغير ذلك مع ان اللاحق لم يعتمد على كتاب
السابق ولم يكتف به مع قرب عهده به وشدة معرفته بحاله بل طعن على كثير من مروياته بالوضع كما لا يخفى
على المتتبع فكيف تكون قطعية مع شدة المخالفة وتخطئة بعضهم بعضا مرارا لا تحصى على ان الشيخ
صرح في العدة واول الاستبصار بالاعتماد على الاخبار الظنية وادعى الاجماع عليه وصرح في ... باعتقاده
صحة الخبر بتصحيح شيخه ابن بابويه ابن الوليد وهو لا يفيد الخبر قطعيا ولم استاده بل ظواهر تدل على اعتماده
على الظنيات وصنع الكليني ره بان مراده من العلم على العمل الاصول وهو مسلم مع ان حصول
النزاع بينهم قديما في جواز العمل باخبار الاحاد وعدمه وانكار جم غفير من اعاظمهم له كالسيد
المرتضى وابن زهرة وابن ادريس استنادا بكونها احادا لا تفيد علما ولا عملا كالمرتضى واتباعه

بل تصريح المحدثين للعمل بها به ايضا اي بكونها احادا لا يفيد علما ولا عملا ايضا كالشيخ في كتابي الاخبار
حيث صرح بذلك مرارا من اقوى الشواهد على عدم قطعيتها هذا مع حصول العلم من استقراء كتب القدماء
بانهم كانوا يعملون باخبار الثقات لا غير ولا كلام في القطع فظهر فساد ما يقال من ان هذه الاخبار المدونة
قطعية الورود لكونها ماخوذا من الاصول القطعية اعني الاصول الاربعمائة المنتخبة من كتب الرواة
فانهم اهتموا غاية الاهتمام في نقلها وانتخابها واتعبوا انفسهم واسهروا الليالي وقطعوا
الفيافي وهجروا الاوطان وكثر طعنهم مراعاة الدقة في ضبط الروايات واهلها حتى كانوا لا يعتمدون على
خبر من يعتمد على المراسيل ويروي عن الضعفاء والمجاهيل وبالغوا في الاحتياط حتى صنف ثقة الاسلام
الكافي في عشرين سنة ويحكى انه وصل الى نظر الصاحب عليه السلام وكانوا في زمان الائمة عليهم السلام يبالغون في اخذ الاخبار
عن اصحاب الامام السابق ولا يكتفون بمجرد ذلك حتى يوصلوها الى نظر الامام الذي كانوا في عصره كما لا يخفى
على الناظر في كتب الرجال المطلع على سيرة ارباب الحديث ويضبطون الاخبار المروية عن الائمة في مدح
الرواة وذمهم عن مشايخ الاصحاب واكابرهم في تخصيصهم احوال الباقين ومذاهبهم فكيف يحكى بخطئه
جميعهم مع غاية امانتهم وشدة الاعتماد على اكثرهم وكثرتهم وتوفر دواعيهم وشوقهم في ضبط الثقة
من الرواة عن غيره وتخليص الروايات الصحيحة عن غيرها فربما يحصل العلم العادي للمنصف المتتبع بصحتها
واعتبارها هذا خلاصة كلامهم وانت في سعة من الخلاص بتفصيل عن هذه الشبهة واشباهها بعد
ما تبين لك في الفائدة الاولى وهذه الفائدة ما يكفيك بصيرة ان كنت طالبا للحق منصفا بل امكنك
الاستناد والاستشهاد بما يمنع من قطعيتها باجماع اعترافهم اي علماء الحديث واصحاب الاصول
بذلك كما عرفت وكونهم الوسائط بيننا وبين الائمة عليهم السلام في نقل الاحاديث وهم اقرب عهدا اليها
منا وكان ضبطهم بنقل الخبر على وفق ايديهم ويحصل منه الاختلاف الموجب للشك لنا في ترجيح بعضها على بعض
او الظن فاذا سمعت ان صاحب الكافي مع غاية ديانته وورعه وتقواه ونهاية تبحره وفضله ومبالغته باقصى
جهده فيما ذكرت كما ذكرت نقل على وفق ما امكنه والصدوق مع قرب عهده بزمن حسن اطلاعه وغاية
صدقه وامانته لم يكتف باسناده واسانيده ولم يعتبر بنقده ولا انتخابه ولا رضي بجمع ما جمعه في كتابه حتى
الف كتابا اخر مخالفا في ترك بعض ما اعتبره واعتبار بعض ما تركه ثم الشيخ رحمه الله مع غاية تبحره وشهادة
كونه احسن خبرة واطلاعا منا على عيوب الاحاديث واما الثقتين الجليلين الجليلين لم يعتمد عليها مع ما راى
من ضمان الصدوق في اول كتابه الفقيه حتى الف كتابيه المخالفين لهما في كثير المصرح بالطعن فيها
على بعض ما فيهما من الاخبار بالوضع ونحوه وهكذا الحال فيمن تاخر عنهم من المشايخ سيما القميين كما لا يخفى

على المطلع المتامل كيف يبقى لك وثوق بنقلهم وانتخابهم فلو كان منصف سليم الطبع عرف ان ما ذكره وجها للقطعية
هو بعينه من اقوى الشواهد على الظنية وبالجملة فالعلم بانه ما علم في المقام كالشمس في وسط النهار هذا مع ما علم
العمل بالمتعارضين من الاخبار ولا باحدهما من غير مرجح وهذا ايضا اظهر من الاحتياج الى بيان المرجحات
التي بها يرجح احدهما على الاخر ظنية معظم من المنصوصة وغيرها والاخبار الواردة فيها اي في الترجيح
متعارضة جدا كما سنذكر فلا بد من رفع التعارض بينها فان كان من نفسها لزم الدور وان كان من غيرها
فكل المرجحات ظنية كما ستعرف فعلم ان اخبار الاحاد ظنية من جميع الوجوه والخبر الواحد المتواتر وهو
خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وشرطه بلوغ رواته في كل طبقة حدا يؤمن معه تواطؤهم على الكذب
ولا ينحصر في عدد عندنا واستنادهم الى الحس فلا يعقل في العقليات كاستحالة اجتماع النقيضين وعدم
سبق شبهة تؤدي الى اعتقاد نفيه حتى لا ينتقض بانكار الكفار معجزات نبينا وخلافهم في تواتر النص
على امير المؤمنين عليه السلام والمحفوف بالقرائن القطعية اي ما يكون راويه واحدا او اكثر بحيث لا يصل الى حد التواتر
المفيد للعلم بنفسه الا انه انضم اليه من القرائن الخارجة ما افاد بسببها القطع وهو ممكن بل واقع والمنازع
فيه مكابر ان اراد عدم حصول العلم منه مطلقا وان اراد ان العلم من القرائن خاصة لا من الخبر فلا وجه لان
يكون محل النزاع وهذان القسمان من الاخبار وان افادا القطع بالمخبر به الا انهما نادران جدا في عصرنا
هذا وان امكن في زمان القدماء لقرب عهدهم بزمان المعصوم وتمكنهم من القرائن المفيدة للقطع ولاجله
منع بعضهم حجية اخبار الاحاد فانه لا يمكن العمل بالظن مع التمكن من القطع كما سنفصل الكلام فيه انشاء الله
القران ظني الدلالة كما عرفت في الفائدة الاولى وفي هذه الفائدة حيث ما ذكر وجها للظنية الاخبار فانه
جار في القران ايضا والاجماع القطعي مع ندرته وعدم اعتنائه في المسائل الخلافية انما ينفع في كليات المسائل
كوجوب الوضوء مثلا واما الاجزاء والجزئيات فلا كما فصلنا في الفائدة الاولى واما الاجماع المنقول
بخبر الواحد فهو من اقسام اخبار الاحاد فان الاجماع خبر حسي كما ستعرف فاذا كان الخبر ظنيا فهو
ايضا ظني بالحالة والاصول والقواعد التي يتمسك بها في الموضوعات كما عرفت وفي الاحكام ايضا كاصالة
البراءة والاستصحاب وسائر القواعد التي سنذكر البحث عنها فيما بعد مفصلا ان شاء الله كلها ظنية ايضا فعلم
ان جل مدارك الاحكام ظنية فلو لم نعمل بالظن ونبني الامر في اثبات الاحكام والموضوعات او احدهما على القطع
لزم التكليف بما لا يطاق وهذا اي ضم عدم تمكننا من القطع وامتناع التكليف بما لا يطاق يلزم الاكتفاء
بما هو اقوى واقرب الى العلم بعد السعي وبذل الجهد فانه وان لم يفد العلم ح باصل الحكم الواقعي الا انه يفيد
العلم بالحكم الظاهري كما يذكر وهو اي الظن الاقوى الاقرب الى العلم ظن المجتهد كما عرفت وستعرف

القطعية

والمقلد له كما سيجيء ايضا وجاء ذكرها وجهه ما اختاره المجتهد وبه من علم جواز العمل بالظن الا الظن المجتهد
والمقلد له وستذكر ما ياتي به توضيحها واما تفصيل الاخباريين بين الموضوعات والاحكام بجواز العمل بالظن
في الاولى دون الثانية فضاده اظهر من ان يحتاج الى البيان لان المنع من العمل بالظن في الاحكام ان كان لاجل ما
دل على المنع منه من الايات والاخبار المذكورة بعضها في الفائدة الاولى فهو مطلق شامل عندهما اى الموضوعات
ايضا والتجويز فيها اى في غير الاحكام من العمل بالظن ان كان لما ذكرناه هنا من انسداد باب العلم وامتناع
التكليف بما لا يطاق فكذلك ايضا اى يحكم بعموم الحكم فلا وجه لتخصيصه بالموضوعات والفرق تحكم ولما جنح كل
ظن بكونه وهو القول الثالث من الاقوال الاربعة المذكورة في صدر الفائدة فظهر فساده في الفائدة الاولى
وسيجيء ما ننبه به بيانا انشاء الله **الفائدة الثانية** وربما يعتذر عن ملاحظة القطع في الكتاب والسنة والمعتذر
صاحب كتاب لسان الخواص بان مراده منه اى من القطع الذي يدعيه ما يشمل الظن اعني ترجيح احد الطرفين
وان لم يمنع من النقيض وهو اى اطلاق القطع على مثل ما ذكر شايع في الاحكام الشرعية فالنزاع لفظي مع
المجتهدين نعم الا المنع من بنائهم اى المجتهدين عليه اى على الظن بالنحو الذي يحمد عليه الاخباري اذ
المجتهد لا يعمل الا بنتيجة قياس يرتبه هكذا على ترتيب الشكل الاول فيقول في كل مسئلة ترد عليه بعد
استفراغ وسعه في تحصيل الشرايط واهتمامه في تحصيل ما يحصل منه الظن الاقوى ومراعاته هذا ما
ادى اليه ظني واجتهادي وكل ما ادى اليه ظني واجتهادي بحيث لا اقوى ولا انه منه فهو حكم الله في حقي وفي حق من
حيث انه قطعية اذ بحثه الوجدان الحكم بكونه ما حصل اقوى الظنون وكذا الكبرى قطعية لما تقدم من الادلة
الاربع القطعية المحصلة للقطع بالكبرى الحاصلة منها فالنتيجة بحسب ترتيب الشكل الاول بديهية الانتاج
فان كانت مقدمتاه قطعيتين كانت النتيجة الحاصلة منها ايضا قطعية ولا بان كانت احديهما ظنية
كانت النتيجة ظنية وهذا لا يسمى ظنا اى العمل بمثل هذه النتيجة القطعية الحاصلة من المقدمتين القطعيتين
لا يسمى عملا بالظن بل عملا باليقين حقيقة وكذا الحال في المقلد للمجتهد المزبور فانه اذا اراد تقليده في مسئلة
يرتب ايضا قياسا كذا هذا ما افتى به المفتي وهو ضروري لانه سمعه منه وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في
حقي لما سيجيء من الادلة القطعية الدالة على جواز التقليد لمن يتصف بشرايطه فالنتيجة ايضا قطعية و
الحاصل ان بناء المجتهد والمقلد ليس على نفس الظن الحاصل من الايات والاخبار حتى يصح ان النزاع معنوي
لفظي بل على ما دل على حجيته من الادلة القطعية ففي الحقيقة يعمل المجتهد بالقطع وهذا كحجية شهادة
العدلين فانها ليست من جهة الظن الحاصل من قولهما اذ ربما كان الظن الحاصل من شهادة الفاسق
اقوى مع انها ليست بحجة بخلاف الاخباري فانه يعمل بالكتاب والسنة اذ ليس له دليل قطعي على حجيتها الا وقت

لافادة الدليل

ولهم تحقيق التكليف بلزوم القدر وحوبه بعد باب الظن كما مر في الفائدة الاولى

من انحصار الدليل القطعي في سد باب العلم وامتناع التكليف بما لا يطاق ومقتضاه امتناع العمل بكل ما يحتمل كان
او جزئي كونه بل بما يحصل منه الظن الاقوى وهكذا يفعل كل بل يعمل بنفسه ما يرى والاخبار معتقدا بانهما قطعيات
وثانيها ان المراد من العلم ان كان هو الظن فان كان ما يعتبر شرعا فلا فرق بين الموضوعات والاحكام في اعتبا
ولا بان كان المراد ما لا يعتبر شرعا من الظنون فكذلك اى لا فرق بينهما في عدم اى عدم اعتباره فكيف يفرقون
بين المقامين اى الاخباريون ويحكمون بجواز العمل بالظن في الموضوعات دون الاحكام مع ان المراد من العلم في
الاحكام ايضا على ما اعترفت هو الظن والحاصل ان هذا التوجيه يناقض هذا التفصيل كما لا يخفى نعم ان المراد
منه هو القطع وان ما ذكر توجيه بما لا يرضى به المعتذر له ويشهد له اى لفساد هذا الاعتذار وان الاخباري
لا يرضى به انهم يتبرؤن عن اسم الاجتهاد فلو نسب احد اليهم كان بمنزلة اجراء كلمة فحش بل النسبة اليهم نحو ذلك
لانه عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي بطريق ظني فاعتبار الظن في تعريف الاجتهاد صار سببا
لتنفرهم عنه فان كان من حيث علم اعتبارهم لمطلق الظن كان توجيه المعتذر المزبور واضح الفساد وان كان
من حيث ان المراد من الظن المأخوذ في تعريفه المعتبر شرعا فالتفسير بترجيح المنع منه لا يتبرع عنه فكم والا فلا وجه
لهذا الاعتذار كما ذكرنا في الشق الاول وثالثها ان لفظي العلم والظن من الموضوعات التي يرجع فيهما الى اللغة
العرف فتسمية احدهما بالآخر اختراع فاستعمل انه لا يصير سببا للتغيير الشرعية كما ان تسمية الخمر خلا او عكسه لم
يحللها نعم لو ثبت ان الشرع في مورد خاص فهي حينئذ حلال لا لانها تغيرت عن حقيقتها اضطرارا خلالا لانها
حلال فتامل فان اطلاق العلم على الظن شايع في الاخبار الشرعية وباب المجاز واسع فليس هذا من الاختراع
في شيء الا ان يقال ان اطلاقه عليه مجاز يحتاج الى العلاقة وهي في الموارد التي يستعمل فيها استنادها الى
المفيدة للعلم فان العمل بها في الحقيقة عمل بما يصح مجازا كونها علمية واما لا دليل على حجيته اصلا فلا يؤدي
الى العلم على الظن بالآخرة فلا وجه لاطلاق العلم عليه ولذا لم نر من طوائف العقلاء من يستعمل الخلق من
غير تبل هذا ولو سلم اطلاق العلم على الظن فلا نسلم اطلاق العلم القطعي واليقين عليه فتفطن منه نهاية
والقائل بعض مشايخنا المعاصرين غفر الله لنا ولهم واعلى مقامه مجلد واكثر الظاهريين ان المراد من العلم هو العلم
العادي المجتمع مع تجويز النقيض ولذا فسر المرتضى رحمه الله بانه ما يطمئن اليه النفس ولا شك في حصول العلم العادي
بصحة الاخبار وورودها عن الائمة الاطهار بعد ما ذكرناه من كيفية سعي الاصحاب في النقد والانتخاب وفيه
ان العلم مطلقا يمتنع معه النقيض سواء العادي والعقلي اذ تعريف العلم انه الاعتقاد الثابت الجازم
المطابق للواقع وهو الفارق بينه وبين الظن الا ان المانع في العلم العقلي هو العقل وفي العادي هو
العادة فان العادة تحكم بامتناع صيرورة هذا الجماد انسانا وغيره من الممتنعات العادية فلا يجتمع معه حكم

بحصول العلم العادي فيخرج عن الامتناع العادي وعلم جواز النقيض عادة كالمثال المذكور وكذلك الامر في
الكتاب والسنة لتجويز العادة سهو الراوي وكذبه وتحريفه الخبر ونقصه وعدم ارادة المتكلم ما يفهم من
ظاهر اللفظ حتى انهم لم يعدوا من الممتنعات العادية وايضا فان العلم ما لا يطابق وجود انسان ذي راسين كما
فقضية ولو نادرا وما اخبر بخبر متحقق الوقوع من دون نقضه وندرة فكيف يعد من الممتنعات العادية وايضا فان العلم
ما طابق الواقع كما ظهر لك من تفسيره ولذا لا يبقى اليهودي يعلم ان محمدا ص ليس بنبي والنصراني يعلم ان الله
ليس بواحد فكيف يبقى بحصول العلم فيما يحتمل الخطأ كذا قيل فتامل فان احتمال الخطاء في نفس الامر انما هو بحسب
العقل وحصول العلم هو بالعادة وقد ذكر ان العلم العادي ما لا يجوز معه النقيض عادة فبعد تسليم حصول
العلم لا معنى لهذا الاعتراض هذا مع ان هذا القيد ينافي الاطلاق الشايع في الاحكام وغيرها على ترجيح احد
الطرفين وانه لم يمنع من النقيض وايضا فان المصحح غير تام بعد فان الباعث ان تحريم العمل بالظن هو جواز النقيض
اذ كيف يمكن ان يبقى ان ما يجوز فيه الخطأ حكم الله فافهم وغيره ايضا تامل فان مطلق جواز النقيض ليس مضرا اذا
حصل منه الظن الاقوى واطلق عليه العلم العادي **الفايدة الثامنة** اذا كان الاخباري مانعا عن الاجتهاد باعتبار
الظن الماخوذ في تعريفه فلا يمكنه الا المنع عن التقليد ايضا لانه اضعف ظنا من الاجتهاد فمنع الاقوى يستلزم
المنع عن الاضعف بطريق اولى والتزامه اي المنع من التقليد مضافا الى كونه مكابرة بالبداهة العلم امكانه حيث
يلزم منه التكليف بالحرج بالنسبة الى العوام والنساء لا بالنظر الى اصل الاستعداد الفطري فان كل احد مستعد
بفطرته لاعلى مراتب الانسانية بل بالنظر الى حاله فعليته او بالنظر الى فساد المعاش وتشويش انتظام نوع بني
الانسان لو كلف كل احد بشرايط الاجتهاد فقط مخالف للنص الصريح الوارد في الاحتجاج عن الامام الهمام
ابي محمد العسكري ع قال قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه
من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا
حيث [illegible] يقلدون علماءهم الى ان قال وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية
الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه الى ان قال فمن قلد من
عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم واما
من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه
وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فان من ركب من القبايح والفواحش مراكب
فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانه لولا انحصار ظاهره فيه فان الظاهر من الانذار
هو الافتاء وان ورد في بعض التفاسير ما يفهم خلاف ظاهره وهو نفر جماعة للجهاد وبقاء الباقي
للتفقه

فالبلاغير

في البلد لتحصيل التفقه عن النبي ص كما سيذكر فيما بعد انتهى الا انه خلاف ما يتبادر من ظاهر اللفظ ومادل
على جواز الفتوى والتحاكم والمحاكمة الى الفقيه من الاخبار الكثيرة كمقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من
الاخبار الدالة على القضاء المذكورة في كتب المشهورة على السن الفقهاء صحيحة وغيرها وتشهد له تتبع الرجال
فان طايفة كانوا [illegible] وطايفة كانوا بعض بينهم هكذا وكثيرا اما امروا باخذ معالم الدين عن فلان
كزكريا بن ادم ويونس بن عبد الرحمن كامر الرضا ع بهما بعينهما وغيرهما مما لا يخفى على المتتبع مضافا
الى ما هو ضروري من ان النساء والعوام في عصر النبي ص والائمة عليهم السلام كان بناؤهم على التقليد مضافا الى قضاء
الضرورة اي الحاجة والبلوى بذلك لعدم تمكن الضعفاء من الشيبة والمرضى والمستضعفين من النساء والعبيد
وامثالهم من تحقيق كل جزئي جزئي مما يرد عليهم من امور دينهم من المعصوم ع من دون واسطة فلو بني الامر على ذلك
لزم العسر والحرج وهذا الحكم اعني جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد هو المشهور المدعى عليه الاجماع بل
يمكن ادعاء الاجماع المحقق عليه في هذه الازمان وما ضاهاها ونقل في [illegible] عن بعض علمائنا قدماء الامامية
ومنهم الحلبي وجوب الاجتهاد والاستدلال عينا ولو على العوام واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل في مناقشة
العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة
مع فقد نص قاطع في متنه او دلالته والنصوص محصورة ونقل عن بعض البغداديين من المعتزلة انه يجب التقليد
على العامي بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله ويظهر لك فساد القولين مما ذكرنا مضافا الى ما اشرنا
اليه من الاجماع المدعى من المرتضى وغيره وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان قلت تجويز التقليد
للعامي في الفروع والاجتهاد في الاصول في المسائل النظرية التي لا بد من ان يجتهد فيها واجتهاد المجتهد
فيها كيف ينفع العامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد وهو يفضي الى الدور واما بالاجتهاد وهو
خلاف الفرض قلت تكليف المقلد بهذا الحكم فرع تفطنه له وذلك مختص بقليل من العوام الذين لهم مزيد فطنة
وذكاء ومعرفة بجزئيات المسائل من مجالسة العلماء ومعاشرتهم واستماع اخبارهم وفهم بعض منها
اما الاغلب فهم غافلون عن هذا المذهب بل ربما كانوا من صنف المستضعفين كما سيجيء ويستحيل هذا التكليف
بالنسبة اليهم اي العلم بان هذا جائز بالدليل القاطع واما المقلد من العوام المذكورين المتفطنين
لهذه المسألة فلا بد من العلم بالجواز بالدليل وهو دليله واضح يعرفه باقل فطنة [illegible] في شهود اعين فضلاء بفطرته
وامتناع التكليف بما لا يطاق في حق الانسان مع ان التكليف باق والسبيل اليه منحصر له الا بالتقليد فلو
لم يجز لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال فافهم ومما يترتب على مذهبهم عدم اشتراط شرايط الاجتهاد
بناء على ما يدعونه من حصول العلم بالاحكام من الكتاب والسنة فلا حاجة الى معرفة اللغة والاصطلاحات

ودعوى الجمع بين المعارضات وتحقيق الاسناد والمتون والدلالات وهو ينجر الى الهرج والمرج في الفقهاء حتى ان من كان ربط بالعربية يفتي ويقول على الله بغير علم ولا دليل وما هو الا ضلال واضلال وقول على الله بغير علم نعوذ بالله من ذلك

الفائدة التاسعة بعض من يقيمي بالاخبارية والذي سمعته من الاستاد المحقق ره بلفظه الشريف انه هو الفاضل الكاشاني صاحب المفاتيح وهو ان لم يصرح بذلك الا انه يظهر من كلامه الحكم باعتبار الحجة في الكتاب والسنة دون غيرهما بدون حاجة لهما الى شرط لكن يعترف بظنيتهما وهو يؤول الى حجية الظن من حيث هو ظن وهو فاسد لما تقدم من الايات والاخبار المانعة عن العمل بالظن والتهديد بالبالغة والتحذير التام في الفتوى بغير ما انزل الله مع اجماع المسلمين عليه ولذا كل من يدعي حجية ظن ياتي بالدليل فان تم والا انكر عليه ولم يقبل منه وما احتج به على عدم اعتبار العقل يدل على عدم اعتبار ايضا على ان ما يحتمل ان يكون حكم الله كيف يحكم بانه حكم الله وهل هو الا تحكم على الله وتقول عليه بغير دليل نعم خروج ظن المجتهد بما تقدم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن وجواز التكليف بما لا يطاق فلا يعمل بالظن بل بالدليل الدال على حجيته وكذا المقلد لا يعمل في الحقيقة بالظن بل بالدليل الدال عليه كما عرفت سابقا واما كل ظن يكون فلا دليل على جواز العمل عليه سيما في الانساب والفروج والاموال مع ما عرفت من شدة الامر وعظم الخطر فيها مع انه لو كان الظن حجة من حيث هو لم يكن وجه لاختصاصه بالكتاب والسنة بل كان كل ظن حجة ويلزم الهرج والمرج في الاحكام الشرعية مع ان الاخبار بها متعارضة جدا فيحتاج الجمع بينها فان كان وجه الجمع شيئا من الاخبار الواردة في التراجيح فهي ايضا مختلفة جدا في بعضها بتقديم الموافق للقران على المخالف له وفي بعضها المخالف للعامة على الموافق لهم وفي بعضها المشهور على غيره وفي بعضها الافقه والاعدل والاورع على غير الافقه كذلك وغير ذلك مما سيذكر في المرجحات المنصوصة وورد لا يعرف العام من الخاص والمحكم من المتشابه والناسخ من المنسوخ وورد عليكم بالدرايات دون الروايات اي لا تتبعوا الخبر بمجرد العنعنة بل تاملوا في الفاظه ومعانيه فان صدقه عقولكم كونها منا فاعملوا به والا فلا وان لكل حق حقيقة ولكل ثواب نورا فلا بد من معرفة الجميع والكل مبني على الظنون كالاصول والظواهر ولا من تمييز ما هو الحجة منها مما ليس كذلك واما قول هذا القائل واتباعه ان ما سوى الكتاب والسنة من مدارك الاحكام كالاجماع ودليل العقل ليس بحجة فنقول ان لهما جهتان من حيث انهما يفيدان الظن فكما تحكم بالظن فكذا هنا فسنذكر في الفائدة الاتية حجية الاجماع والاصول وغيرهما والمعيار في الحجية وعدمها هو الدليل الذي يحصل منه القطع بالحجية فما دل عليه وهو ظن المجتهد فانما يكون حجة كما عرفت

الفائدة العاشرة قد عرفت ان خبر الواحد ظني من جميع الوجوه وان الظن ليس بحجة الا بالدليل ونحن نظرنا الى ما اقيم على حجيته من الادلة فراينا احسن ما قيل في هذا الشرط وهو الاجماع الذي ادعاه الشيخ ره في العدة والاستبصار وهما قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وما تقدم من الدليل العقلي اعني انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن ولزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والاجماع الذي ادعاه الشيخ ره او لا فان المخالفين له في هذا القول في غاية الكثرة سيما في زمانه كالسيد المرتضى واضرابه ومعارض بما ادعاه السيد على عدمه في المسائل التبانيات والذريعة وغيرهما ومما ذكره صاحب المعالم في رفع التناقض بينهما وارجاع النزاع بينهما الى اللفظ بان مراد المرتضى الاجماع على عدم حجية الاخبار الظنية لانه يرى اكثر هذه الاخبار المتداولة قطعية ومعلوم انه مع التمكن من القطع لا يجب العمل بالظن ومراد الشيخ الاجماع على حجية هذه الاخبار المتداولة وهو ايضا مسلم فلا نزاع بينهما فهو توجيه في تاويل الكلامين وان افاده ظاهر عبارتيهما اختلافا جدا بل قد ظهر من تتبع كلمات الشيخ ره لا سيما في كتاب الاخبار انه بناه على حجية هذه الاخبار الظنية وبالجملة فهذا القدر يكفي لرفع الوثوق والاطمينان باجماعه ثم يبقى كلام وهو ان امكان ادعاء حصول الاجماع المحقق على حجية الاخبار المتداولة بيننا في زمان اصحاب الائمة عم على ذلك ولعل ذلك مما يعترف به المنصف المتتبع لكن لا ينفع ذلك فيما نحن بصدده فانا وان سلمنا ذلك لكن الاجماع على حجية كل خبر يكون كالخبر الاخبار بل الاجماع المحقق مقطوع به على عدمها وانه لو سلم فانما هو في اخبار الثقات لا غير كما صرح به الشيخ في العدة وان كان الثقة في اصطلاح القدماء اعم لا يستغرق وكذا الايتان المذكورتان بعد تسليم الدلالة والاغماض عما اورد عليهما مثل ان الدلالة في الاولى بالمفهوم وفي حجيتها خلاف ولعل الاصل كالكلي الذي عليه المدار في اغلب الفقهيات مجرد ذلك لا يجدي عن شيء وانها قضية في واقعة فلا عبرة بها وغير ذلك وفي الاية الثانية بالاطلاق ولعل شموله الاخبار لا يخلو عن شيء فانه لو سلم انه حقيقة في الانذار فلا شك في عدم تبادره وما تقدم من ورود الخبر فنقل جملة من اصحاب التفاسير والسير بعكس ما يفهم من ظاهره كما اشرنا اليه وغير ذلك ولو سلم جميع ذلك فلا ريب في عدم دلالتهما على حجية كل خبر بل دلالتهما على عدم حجية كل خبر الفاسق والخبرين المتعارضين فضلا عن المرجح منهما سيما بعد ملاحظة العلة الواردة فيهما واما انسداد باب العلم بعد ضم سائر المقدمات اليه فهو وان لم يختص بخبر الثقة لكن يدل على حجية ما يحصل منه الظن الاقوى من جملة الخبر اذا وصل الى ذلك الحد ولا ريب في عدم حصوله اي الظن الاقوى من كل خبر بكونه بل يحصل الظن من الجهات الخارجية كالاجماع والحديث المعارضين وغيرهما والداخلة كضعف السند وتمام

المتن وغيرهما بعدم حجية بعضها بل ربما حصل القطع بذلك من معارضة الادلة القطعية لها على ان الشيخ قد
ادعى الاجماع في العدة ويشهد له تتبع الرجال وملاحظة اهتمام قدماء الاصحاب في توثيق الرواة وضبط الاخبار
باسنادها ومتونها وغير ذلك مما اشرنا اليه على اشتراط العدالة فظهر فساد ما يدل على عدم الاخبار بدون علم
اشتراطها واعتبارهم للاحاديث الضعاف الغير المعمول بها فانهم وقعوا في جانب الافراط من الحق بل يعتبر في حجيتها
العدالة وكون الخبر معمولا به في الجملة وسائر الشرائط المفصلة في محلها لكن لا بالنحو الذي اعتبره بعض المتاخرين
كالمحقق الشيخ حسن والسيد السند صاحب المدارك واتباعهما من ان خبر غير العدل لا حجية فيه مطلقا وان العدالة
بمعنى الملكة اعني ما يعتبر في قبول رواية الراوي وسائر ما يعتبر فيه من الاحكام دون العدالة المامور بها في حق
المرء نفسه فيما بينه وبين الله دون الاشتراط فان العدالة عبارة عن الملكة الباعثة على ملازمة التقوى والمروة لكون الخلاف
في ان هذه الملكة لابد من القطع بحصولها وثبوتها في المواضع التي تعتبر فيها اما بالمعاشرة الباطنية المحصلة للجزم
بثبوتها او مع التمكن منها او باخبار شاهدين عادلين مع فرض عدم التمكن بناء على كونه قائما مقام القطع
على ما شرعيا او يكتفى فيها بالمعاشرة الظاهرية المحصلة للعلم بحسن ظاهره وورعه وعفافه وان لم يعلم اتصافه بالملكة
المذكورة في نفس الامر او يكتفى في ذلك بمجرد عدم ظهور فسقه من دون حاجة الى المعاشرة اصلا او اخبار احدهما
مطلقا فيكون مجهول الحال عادلا على هذا التقدير والاقوى كما يستفاد من صحيحة ابن ابي يعفور وغيرها الثاني
ولعله الاشهر بين الاصحاب وظاهر الشيخ وابن الجنيد الثالث وصريح بعض المتاخرين ومنهم الفاضلان المشار اليهما
الاول ثم ان الذي يظهر فيما لم يتمكن فيه من المعاشرة ولا يمكن حصول العلم بعدالة الراوي الا بها انه من قبيل الشهادة
فيكون مشروطا بعدلين كسائر اقسام الشهادة او من قبيل الاخبار فيكتفى فيها بالواحد لعموم قوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ وغيره او من قبيل الظنون الاجتهادية كما ذهب الى كل فريق وسيجيء تفصيل القول انشاء الله ومختار
الفاضلين المذكورين هو الاول وعلى هذا انحصر الحجة من الاخبار عندهم فيما كان رواته باسرهم
ثقات امامية ثابتي العدالة بشهادة عدلين مرضيين وهذا واقع في جانب التفريط من الحق فانه خلاف
المعروف من الاصحاب كما يظهر من تتبع الرجال فان عملهم باخبار الضعاف اكثر من الصحاح وسنبين هذا المطلب
في اخر الفوائد والذي دعاهم الى ذلك ان الاية تدل على اشتراط العدالة وهي اسم للملكة الثابتة في نفس الامر
ولا واسطة بين العدالة والفسق في الواقع فكل من لم يتصف بها في نفس الامر فهو فاسق والاية تدل على طرح
خبره وفيه بعد تسليم هذه المقدمات انه ليس مفاد الاية طرح خبر الفاسق بل لزوم التثبت فيه وهو التفحص
عن صدق خبره او كذبه ومدار الشيعة طرا لم يكن الا عليه اي على التثبت في خبر الفاسق دون الطرح فاذا
العدالة شرط للعمل بدون التثبت لا مطلقا والتثبت شرط للعمل بدون العدالة وكلا يعتبر فيها اي في العدالة

التي هي احد

التي هي احد الشرطين حصول القطع بها بل يكتفى فيها بالظنون ولو قيل بكونها من باب الشهادة فان غاية ما
الشهادة هو الظن دون العلم وان كان الدليل الدال على حجيتها قطعيا بل يكتفى فيها بما يحصل منه الظن الضعيف
كما في تعيين المشتركات فانه ليس الا بالقرائن التي هي في الضعف كبيت العنكبوت كالراوي والمروي عنه ونحوهما
وغيره كترجيح المختلف فيه والجارح على المعدل ونحو ذلك فاذا اكتفينا فيها اي في العدالة التي هي احد الشرطين بل
اي بالظن الضعيف فكذا لا بد من الاكتفاء به في التثبت اللازم في خبر الفاسق الذي هو الشرط الاخر مع
ان المعتبر في العمل بخبر الواحد هو انسداد باب العلم وعدم التمكن منه كما عرفت وهذا لا يقتضي العمل بخبر العدل
خاصة اذ لا وجه لاقتصار عليه عند ذلك فان عمدة الاحكام الشرعية تثبت من الاخبار التي ليست صحيحة بهذا
الاصطلاح ولذا ان عمل الشيعة باخبار غير ثقات اكثر من عملهم باخبار الثقات واذا علمت ان خبر الواحد
ليس حجة في نفسه بل لاجل حصول الظن الاقوى منه فلا شك ان الظن الحاصل من الخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب
مثلا اقوى من الصحيح المتروك او الشاذ بل ربما يحصل الظن بسبب ترك العمل به بعدم حجيته بل الطبع السليم يحكم
بانه كلما قوي الحديث من حيث السند والمتن والدلالة والاشتهار في الكتب والعمل بين الاصحاب قوي الظن
وان لهم داعيا عظيما على تركه وكلما ضعف الخبر من الجهات المذكورة وعمل به الاصحاب ازداد قوة وحصل الظن
بان لهم باعثا عظيما على العمل به نعم هو من حيث الصحة اقوى من الضعيف من حيث هو ضعيف فان اسباب القوة
والضعف ومراتب الظنون ترجع الى القرائن سواء كانت خارجة عن الخبر كالاشتهار بين الاصحاب ومخالفة العامة
وموافقة عموم الكتاب والسنة وموافقة الاصول والقواعد او داخلة في الخبر كالصحة في السند وانتظام المتن ووضوح
الدلالة وبناء المتقدمين على ذلك اي على حصول الاعتماد على الخبر كيف كان من دون تخصص النظر على السند خاصة
فان تنويع الاخبار الى اربعة اي الصحيح والموثق والحسن والضعيف وغيرها كالقوي وغيره اصطلاح حادث
من المتاخرين والظاهر ان المتقدمين لما لم يكن لهم كثير حاجة الى الظنون لتمكنهم من القرائن القطعية ولذا
حرم جملة منهم العمل بالخبر الواحد فلذا لم يلتفتوا كثيرا الى الظنون المتعلقة بالاسناد وجعلوا كل الخبر
عندهم على ضربين احدهما ما اقترن بالقرائن الموجبة للعمل المحصلة للاطمينان به والاعتماد عليه ويسمونه
صحيحا والثاني ما لا يكون كذلك ويسمونه ضعيفا ولذا ترى الشيخ واضرابه كثيرا ما يقولون في مقام طرح الخبر
انه من اخبار الاحاد التي لا تفيد علما ولا عملا واما المتاخرون فلما انسدت عليهم ابواب القرائن المفيدة
للقطع بالمرة بسبب بعد العهد وطول الزمان وحدوث الحوادث الموجبة للخفاء كالتقية وغيرها وانحصر
امرهم في الظنون ونظروا الى ان مطلق الظن لا حجية فيه بل الادلة تدل على حرمة العمل به وان الخبر
الدال على الحجية ليس الا على ترجيح الظن الاقوى خاصة فلذا اهتموا في تكثير القرائن الموجبة لقوة الظن



حرصا على تحصيل الظن الاقوى وقد علمت ان بواعث حصول الظن وقوته على قسمين ما يتعلق بنفس الخبر كا
والمتون والدلالات وما يتعلق بالخارج منه كالشهرة ونحوها فلما انحصروا الاخبار في الاربعة واصطلحوا
الاصطلاحات لضبط الاخبار وتعيين وجوه الظن المتعلقة بالاسناد لاجل الترجيح في مقام التعارض اذا
تساوى المتعارضان في الجهات الخارجة والداخلة الا من هذه الجهة المتعلقة بالسند فلا اذا ورد صحيح و
موثق متنا وباقي المرجحات الخارجة والداخلة من الشهرة وموافقة الاصول والعمومات والادلة والمتن و
غيرها ولم يكن لاحدهما على الاخر رجحان الا من هذه الجهة قدمنا الصحيح على الموثق وكذا لو تعارض الموثق
والحسن والقوي وهكذا والا فالصحيح عند القدماء ما يصح العمل به والضعيف خلافه فكثيرا ما يسمون الصحيح
بهذا الاصطلاح ضعيفا وبالعكس فالموثق على هذا التحقيق حجة اذ لو سلمنا كونه اي الراوي الموثق خارجا عن
قبيل الاستخدام فاسقا عرفا اشارة الى ان اطلاق الفاسق عليه من حيث كفره واي فسق اعظم من الكفر عرفا ثم
فان الفسق لا يطلق عرفا الا على فسق الجوارح وان كان معناه اللغوي الخروج عن الطاعة وهو يشمل الكافر
بل هو اظهر انواعه والعرف مقدم على اللغة بل يمكن ان يدعى انه معناه حقيقة والحكم بنفي الفرد النادر وهو الفاسق
بحسب الجوارح وعلى اي حال كان فلا نم منه اي من كون الموثق فاسقا اعتبار التثبت اذ ليس في الاية طرح
خبر الفاسق كما عرفت بل التفحص عن صدق قوله والحاصل من التزكية اي قول اهل الرجال في شانه انه ثقة
هو الظن بصدقه وكذا الحسن حجة اذ المعيار حصول الظن بصدقه وهذا وان لم يشمله العادل لكن الفاسق
الا ان الظن من مدحهم كما في قولهم حاصل وكثيرا ما يكون الظن الحاصل منه اقوى من الصحيح كما في ابراهيم بن هاشم
وعبد العظيم بن عبد الله الحسني فان الاول هو قيل في شانه انه اول من نشر احاديث الكوفيين بقم مع ما هو
معهود في تلك سعي القميين واهتمامهم في احوال الرواة واهتمامهم بهم بحجرة الرواية عن الضعفاء والمجاهيل
حتى اخرجوا احمد بن ابي عبد الله البرقي مع جلالة شانه وعظم قدره ومكانه فاذا انتشر الاحاديث بينهم واخذوا
منه الحديث على وجه التسليم والاستناد كان من اقوى الشواهد على جلالة قدره وبالجملة نظهر مما ورد في حقه
ان حجية ما يحصل منه الظن الاقوى بكونه في اعلى درجات الوثاقة والاعتماد وكذلك عبد العظيم فانه ورد عن
الرضا عليه السلام انه من زاره فكانما زار الحسين عليه السلام بكربلاء واي مرتبة اعلى من ذلك فالظن الحاصل بجلالة قدره
من الظن الحاصل من قولهم فلان ثقة بمراتب شتى وكذا القوي وله اصطلاحان احدهما الاعم وهو ما كان
الحديث صحيحا متقنا ما يعضده الامارات الدالة على صحته من كون الراوي عن الضعيف في السند ابن ابي عمير و
امثاله الذين قيل في شانهم انهم لا يروون الا عن ثقة وادعي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وغير
ذلك مما سيذكر في المرجحات الغير المنصوصة والثاني الاخص وهو ما كان الراوي فيه امامي لم يلحق مدح الا انه ورد

في شانه مدح

في شانه مدح وقيل فيه من الامارات ما يفيد القوة نحو له اصل او معتمد او كتاب ولا باس به ونحو ذلك مما سيجيء
وهذا ايضا في نفسه حجة وان كان مع التعارض اضعف من كل من سائر الاقسام وقد بحثت عليه الا انه علام
المعارض الاقوى وعمل بعض الاصحاب به لا مانع من العمل به لحصول الظن الاقوى منه وهو حجة وسيجيء الاشارة الى
معيار الظنون المكاثرة في التثبت والبسط موكول الى فن الدراية وهذه طريقة المجتهدين في العمل بالاخبار
لا القليل الذي اشرنا اليهم حيث وقعوا على جانب التفريط من الحق والله العاصم الفائدة [illegible] وقد عرفت
ان المرجع في الموضوعات هو العرف واللغة فيلزم الرجوع في معاني الفاظ الكتاب والسنة اليهما ولا يجوز التعدي
عنهما والاتكال قياسا وقولا على الله بغير دليل اذ الحد الذي حدده الله هو ما يفهم من لفظه عرفا ولغة فالمتجاوز
عنه متعد عن حدود الله وقال الله تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولا دلالة على توقيفية الاحكام وعدم
جواز التعدي في شيء فلذلك فان اثبات الحكم الشرعي من دون دليل هو القياس والعمل بالرأي والاستحسان والدليل
هو المعنى الظاهر من اللفظ دون غيره ومع هذا نرى التعدي عن مدلوله امرا حاصلا لا محيص عنه في اغلب الموارد
والاخباري يبني عليه اي على التعدي عن اللغوي والعرفي من غير شعور بل تقليدا لما يرى من رسوخ الاذهان
وتلقي الاذهان عصرا بعد عصر عليه كفهمهم الاستحباب من الامر بالدعاء عند رؤية الهلال والصلاة وغير ذلك و
لو سئل عن سببه لم يكن عنده جواب الا انا فهم كذا ومعلوم لزوم الخبط فيما يجب فيه التعدي وما لا يجوز
فيه ذلك بمجرد التقليد من غير شعور بالسبب جلا واما المجتهد فانه لا يتعدى عن المدلول اللغوي او العرفي
الا بالامارات اللفظية او القرائن الخارجية كالادلة الشرعية كالاجماع ودليل العقل ونحوهما فمتى وجد شيء
منها يتعدى من مدلول اللغوي او العرفي والا فلا فلا بد من معرفتها حتى لا يلزم الخبط المذكور ولا العمل
بالظن من غير دليل فمن جملة ما يجب بسببه التعدي هو الاجماع لكونه حجة قطعية كما سيجيء في محله وهما
فيتبع الظن بالقطعي
وهو عمدة ما يحصل به التعدي كما سيظهر لك في بحث الاجماع ومنها حكم العقل بعنوان اليقين فانه حجة كما
تقدم بناء على كون الحسن والقبح عقليين فيكون حكم العقل دليلا على حكم الشرع كما عرفت وهو المراد من تنقيح
المناط الدال على السنة اذ التنقيح يحتاج الى منقح شرعي وهو اما العقل او الخطاب النص او الاجماع و
الاول ان كان قطعيا كان حجة كما قلناه مثل الحكم في كل امرأة اشتبه دم حيضها بدم عذرة بالقطنة حل
قطنة فان خرجت مطوقة كانت عذرة والا كانت حيضا المذكور في امرأة مخصوصة كل من جهة ان خلقة
النساء واحدة فلا تفاوت بينهن فيما يرجع الى الطبيعة بل السر في كلتيهما ان دم الحيض خلقي عادي يخرج
من الباطن فيشمل القطنة ودم العذرة صادر من الجراحة الحاصلة في الحواشي فيحيط بها فيخرج مطوقا وهذا
حاصل في جميع النساء فيكون الحكم جاريا في جميعهن وان كان ظنيا فهو القياس المستنبط العلة والقطعي
حكم المحقق

الشيعة على حجية العمل به وحقيقته اجراء الحكم حكم الاصل في الفرع بعلة جامعة متحققة فيهما فلا يتحقق ماهيته الا بهذه
الامور الاربعة والعامة يقولون بحجيته ومن جملة ادلتهم عليها قول علي ع التوجيه عليه الحد والرجم ولا توجبون
صاعا من ماء وقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو مشتق من العبور اي التجاوز عن شيء الى شيء والقياس
تجاوز من الاصل الى الفرع وتقرير النبي ص معاذا على قوله اجتهد برأيي حيث قال له بم تحكم فقال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله ص قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
لما يحب الله ورسوله ص وروي ان عمر سئل النبي ص عن قبلة الصائم هل توجب الافطار فقال ص ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته لكنت شاربه فقاس القبلة على المضمضة والجامع حصول المقدمة دون الثمرة ولما سئلت
رسول الله ص ان ابي ادركته فريضة الحج وكان شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه فقال ص ارأيت
لو كان على ابيك دين فقضيته اينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء فقاس الحج على الدين و
احتجوا عليه ايضا بعمل الصحابة به في اشياء كثيرة من غير نكير وغير ذلك وقول علي ع من باب الادلة وسيجيء حجيته او
انها لا دخل لها بالقياس والمراد من الاعتبار الاتعاظ كما في قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار
واعتبر نظيره في ذلك الحاجبي وغيره مع ان سوق الاية مانع عن الحمل عليه لتفريعها على قوله يخربون بيوتهم
بايديهم الاية وخبرها ضعيف دلالة وسندا لكونه مرسلا باتفاق المحدثين ويحتمل ارادة العمل بالبراءة
الاصلية والاستصحاب والعمومات وغيرها مما هي حجة شرعا مع انه روي انه لم يقرره بل امره بالكتابة وخبر المضمضة
والخثعمية وما يضاهيهما من قبيل التمثيل والتقريب الى الاذهان مع ان العلة فيها مبينة ونحن نقول
بحجية منصوص العلة كما سيجيء مع ان قوله دين الله احق بالقضاء يعطي الاولوية وانكار كثير من الصحابة
كابن عباس بل الشيخين للقياس فقد روي ان ابن عباس قال تذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس
رؤساء جهالا يقيسون الامر برأيهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم
كثيرا مما احل الله وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني ان قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم
واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن وكتب الى شريح القاضي اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض
بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال عثمان لو كان الدين يؤخذ بالقياس لكان
باطن الخف اولى من ظاهره ونهى ابن مسعود عن العمل بالقياس ونحوها ابن عمر فاين الاجماع واما عند
الشيعة فهو من ضروريات مذهبنا حرمة العمل بالقياس وقد تواتر عن ائمتنا الصادقين انكاره والطعن
على فاعله ومحاجتهم مع ابي حنيفة ونظرائه والزامهم وتبكيتهم بابلغ وجه واما نسبة ابن الجنيد اليهم
العمل بالقياس فهي حكاية وبهتان ومرجعها الى ابي حنيفة وهو زنديق وهذا مما لا يخفى على المتتبع للاخبار

والمطلع على طريقتهم بحيث لا يبقى له شك وريبة وقال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم و
ان تقولوا على الله ما لا تعلمون ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقال النبي ص ستفترق امتي على
بضع وسبعين فرقة واعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
ومن اقوى الشواهد على بطلان القياس كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل كالفرق بين العدتين
والعبد وما قبله وما بعده والغاصب والسارق والتماثل مع التخالف كقتل الصيد عمدا وخطاء
وكفارة الصوم والظهار والقتل في الردة والزنى فكيف يحكم من مجرد تشابه الحال بتشابه الاحكام
والتفصيل موكول الى محله والثالث حجة مطلقا كما سيجيء وعليه المدار في جل المسائل بل كلها
كما ستعرف في بحث الاجماع الثالث والثاني هو القياس المنصوص العلة وفيه خلاف والمشهور حجيته
مطلقا وهو الحق وقيل بالعدم كما هو ظاهر السيد المرتضى ره وقيل نعم ان ثبت من الخارج
عدم مدخلية خصوص المادة والا فلا وهو اي المحقق قال ره اذا نص الشارع على علة وكان هناك
شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان
ذلك برهانا اي قياسا منطقيا اذ به تحصل قضية كلية تجعل كبرى القياس نحو كل مسكر حرام
وتضم اليه صغرى سهلة الحصول وهو قولنا هذا مسكر فيتم الدليل احتج المرتضى على ما ذهب
اليه بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان
في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل
المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون
قدر قال ره وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما
دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي فعلناه لاجله بعينه واذا صحت
هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على
الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك
انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه كان هذا الفعل المعين مصلحة لنا التبادر العرفي وهو المستند في الوضعيات

فلو قال الطبيب للمريض لا تاكل هذا فانه حامض او حلو نفهم المنع من كل حامض او حلو مع ان الاطراد شرط
في العلة وان كانت العلل الشرعية امارات والبسط محل آخر ومما ذكر يظهر الجواب عن احتجاج السيد
فان العرف يسقط ما ذكره ولا يعتبره وطريقة الشارع في محاوراته طريقة العرف واما ما ذكره المحقق
فان شاهد الحال ليس سوى ما يفهم العرف من الكلام او من القراين الحالية المقارنة له ولا
شك ان مع عدم قرينة حالية مخصوصة تدل على مدخلية الخصوصية يدل شاهد الحال على
الاطراد والدوران وهو واضح واعلم ان النص الدال عليها اما ان يكون قطعية الدلالة عليها نحو
لعلة كذا وبسبب كذا ومن اجل كذا او ظاهرها مثل لكذا او بكذا او انه كذا نحو وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون ذلك بانهم شاقوا الله وقال النبي ص في الهرة انها من الطوافين عليكم انها
ليست بنجسة لما قيل له انك تدخل بيت فلان وفيها هرة او بالايماء كما اذا وقع جوابا عن
السؤال كما لو قيل له افطرت من شهر رمضان فيقول عليك الكفارة وكتقريره على وصف الشيء
المسئول عنه كقوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قيل نعم قال فلا اذا فيفهم
منه ان النقص بسبب الجفاف علة الحكم فمن فروع هذه المسئلة المنع من بيع العنب بالزبيب وكل
رطب بيابسه للعلة المومى اليها ووجوب غسل الجنابة لغيره لقول الصادق ع لما سئل عن المراة الجنب
تريد الاغتسال فياتيها الحيض وهي في المغتسل قد جاءها ما يفسد الصلوة فلا تغتسل ففي هذه
العبارات اشارة الى ان وجوب الغسل للصلوة فاذا لم تجب لم يجب الغسل ومنها النص الوارد في دوران
الحكم بعنوان القاعدة الكلية نحو اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت فان الشرطية تفيد
الملازمة فاذا ورد الحكم باحدهما في نص ثبت للآخر وان لم يكن في النص وانما يتعدى بسبب الملازمة
الثابتة في النص الآخر وهذا بعد وجود النص الدال على الملازمة مما لا ريب في ثبوت التعدي به ومنها
فحوى الخطاب اعني الاولوية وانما سميت بالفحوى لان دلالته في غير محل النطق قال العلامة الشيرازي
في شرحه على المختصر يسمى فحوى الكلام لان الفحوى ما يفهم على سبيل القطع وهذا كذلك ويسمى
بلحن الخطاب ايضا واللحن هو الطرف والجانب قال الله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول فان الدلالة

لم تجز الصلوة م

لها طرفان محل النطق وخارجه وكان الدلالة في الخارج واقع في جانب من الخطاب وقيل اللحن
صرف الكلام عن سننه الجاري عليه اما بازالة الاعراب والتصحيف وهو المذموم واما بازالته
عن التصريح وصرفه الى التعريض والفحوى وهو محمود ومنه قيل للفطن لحن لانه يفهم فحوى
الكلام قال في القاموس اللاحن العالم بعواقب الكلام وهو حجة بالاجماع ادعاه جماعة من
الاصوليين ولم يظهر مخالف بينهم وفي كيفية الدلالة ووجه الحجية خلاف فقيل
انه قياس جلي واختاره العلامة في يب لانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك
المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى
للقياس الا هذا واجيب بان تعقل المناسب لا يشترط لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل
لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولذا قال به من لا يقول بحجية القياس
ورد بانه لا نا في القياس الجلي ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولوية حتى قيل انه قائل بهذا
المفهوم دون القياس ويحتج به على انه ليس بقياس والحق انه لا حاجة في فهم الاولوية
الى استنباط العلة للاصل واظهريتها في الفرع بل اذا حكم العرف بالالتزام كفى في الدلالة وكثيرا
ما حكم بها في التعبديات التي لا مجال للعقل في ادراك عللها ومنه يظهر حجة القول بالدلالة
الالتزامية وتبين فساد ما قيل من ان القياس الجلي لا يحتاج الى استنباط القياس فانه
مما يعرفه كل عارف باللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد فانهم نعم لا وجه للقول بالنقل
عن الموضوع اللغوي الى المعنى المفهوم كما يحسب الى المحقق ره فانه لو كان كك لكانت الدلالة
بالمنطوق دون الفحوى والمفهوم وهذا كما ان العرف يجزم بالحكم بالثبوت فكذا يجزم
بالفرق بين المنع عن التافيف والمنع عن ساير انواع الاذى في كيفية الدلالة وهذا واضح
وبالجملة لا نمنع في هذا النزاع فانه على كل من الاقوال الثلثة يشترط القطع ولا يكتفي
بالظن فلو لم يصل الى ذلك الحد لم يكن فيه حجة فان قلنا بالالتزام اعتبر فيه جزم العقل
او العرف بالملازمة ولم يكف استحسان الاستنباط ولو قلنا بالقياس الجلي اعتبر

لا يعتبر ١ د

قطع العقل بالدليل المستنبط للاصل وبكونه اظهر في الفرع ولو قلنا بالنقل فلا شك في لزوم
تحقق اماراته من التبادر وكون الدلالة على المنقول اليه اظهر من المنقول منه بحيث صار
حقيقة والاول مجازا ولا شك ان بعد الوصول الى هذا الحد لا يبقى لمتامل في حجيته وجه
اذ الادلة الدالة على حجية المدلولات اللغوية والعرفية المطابقية والتضمنية والالتزامية
قطعية كما ذكرناه في الفايدة الرابعة والادلة الدالة على عقلية الحسن والقبح وكون
العقل اقوى الحجتين واظهرهما ايضا تثبيت مما قدمناه في الفايدة الثانية فلا مجال لانكار
الحجية اصلا نعم اذا لم تصل الى حد القطع كان من جملة القياس الحرام والتعدي المحظور و
لذا منع من القياس بالاحسن في بعض الاخبار واما حديث الاصابع اي دية اصابع المرأة
وهي صحيحة ابان بن تغلب عن الص ع قال قلت له ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع
المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون من الابل قلت قطع ثلثة
قال ثلثون من الابل قال قلت قطع اربعا قال عشرون من الابل قلت سبحان الله يقطع
ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن
بالعراق فنتبرأ ممن قاله ونقول ان الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان ان هذا حكم
رسول الله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف
يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين فان ظاهره يدل على كون
الاولوية قياسا محرما فان مورده اليست باظهر منها جزما والعرف حاكم فيه ايضا فله
محامل اقربها ان الدلالة الالتزامية وان كانت حجة الا انها اضعف من دلالة المطابقة
فانها من المفاهيم الخارجة عن محل النطق التي لا يعرفها الا الفطن اللاحن اي العارف بمعاني
الكلام ودلالة المفهوم اضعف من المنطوق اذ يعرف المنطوق كل غبي حتى الصبي الذي
لا دراك في تميز والمجنون والابله بحيث لا يحتاج الى فطانة وكياسة ودلالة المنطوق
حتى المطابقة التي هي اعلاها ما تترك بالقرينة الصارفة المشيرة الى عدم ارادتها فان الالتزامي

يلتبس

اولى

اولى واجدر بالترك مع القرينة المصرحة بعدم ارادتها والى قرينة اقوى واصرح من
التصريح بالخلاف فتصريح الامام ع بالعشرين في الاربع قرينة الى عدم ارادة الاكثر المفهوم
بالدلالة الالتزامية والعارف بدلالات الالفاظ لا ينكر عدم ارادة المعنى الحقيقي مع وجود
الصارف عنه ولا يتعجب منه اصلا كما لا يتعجب في رايت اسدا يرمي فتعجب السامع و
وحشته بعد تصريح الامام يدل على ان فهمه الاكثر لم يكن من الدلالة اللفظية الالتزامية
بل كان بطريق القياس والجواب العلة وذلك لان الفرق بين الاولوية والقياس
الحرام هو ان اللفظ يدل على الحكم في الاولى بناء على احد القولين المشار اليهما في كيفية
دلالة التنبيه وفي الثاني بل يستنبط منه العلة ويحكم في المقيس ووحشة الراوي بعد
حكم الامام ع صريحا يدل على عدم فهمه الحكم من الدلالة اللفظية بل كان اجرائه منه
للعلة واستنباطه لها ولا شك انه قياس حرام ولو كان فهمه اياه منها لما توحش
بعد ورود النص الصريح بخلافه لكونه قرينة صارفة عن المدلول الالتزامي فان
قلت لو فرض فقد النص الصريح تدعون انه قرينة صارفة في مثل هذا المقام عن ما
تدعون دلالته كانت الدلالة ثابتة على زعمكم وانتم تعتبرون القطع في الفهم فورود
النص بخلافه يدل على الخطاء في الفهم فلا تكون قطعية اذ لا يجوز الخطاء في القطعيات
ومع عدم قطعيتها تكون قياسا محرما كما اعترفتم به آنفا فلا تكون عبرة بما يستدل به
من موارد الاولوية قلت لا يعتبر القطع في الدلالة فان الدلالات باسرها ظنية كما
عرفت سابقا اذ لا يمكن العلم بمقاصد الغير الا بامارات ظنية ولا يكون شهادة من
اللفظ دون الجهالات الا بالاصول والظواهر الظنية وما تقدم منا الاشارة اليه من
اعتبار القطع في الدلالة هو حصول الجزم بثبوت حجيتها اي حصول الدلالة الالتزامية
مثلا فان ذلك القدر كاف في الحجية وان كانت ظنية فلا بد من الجزم بحصول الالتزام
العرفي مثلا الا ان الدلالة الالتزامية لا تتخلف ولو مع وجود القرينة على عدم

الا دتها فافهم فان قلت قد ذكرت ان بعضهم سموها قياسا جليا وعدّها من اقسامه فيكون
الخبر رداعليهم قلت لا شك ان احكام الدين والحدود تعبديات لا مجال للعقل فيها حتى يمكن اجراء
العلة العقلية فيها فكان الامام ع رده بان هذه الوحشة والاعتراض ينبئ عن عدم كون
فهمك من الدلالة اللفظية بل من القياس واستنباط العلة والعقل لا مدخل له في
الاحكام التعبدية ولا علة هنا حتى يمكن اجراؤها في الفرع فافهم واذا عرفت ان دلالة
الاولوية من اقسام الدلالة الالتزامية فلا ريب ان الدلالة اللفظية حجة بطرق قد
النحو بما اسلفناه في المقالة الرابعة فلا يمكن نقض تلك القاعدة المبرهنة بالادلة العقلية
والنقلية اى حجية الدلالة اللفظية بظواهر ظنية مثل حديث الاصابع وغيرها من
الاطلاقات الواردة في المنع عن العمل بالقياس لو سلم ظهورها فيما يعم المخالف الجموح
من عدم حجية الاولوية مع ما عرفت من عدم ظهور حديث الاصابع فيه وان
الاطلاقات منصرفة الى الافراد المعهودة الشايعة في تلك الزمان بين العامة من القياسات
المستنبطة الظنية وان اطلاق القياس عليه مجاز فانه يشبه القياس وليس بقياس
بل هو من اقسام دلالة اللفظ فلا ريب في حجيته ما هو اضعف دلالة منها كشيء
من مفاهيم المخالفة ودلالات الايماء والاشارة وغيرها مما سيذكر من اقسام الدلالات
بتسليم المعاند المنكر لحجية الاولوية المنتهى نفسه الى الاخبارية بمجرد الفهم العرفي
ولا ريب فيه في حصول الفرد الاقوى منه اى من الفهم العرفي فيما نحن فيه اعني
المفهوم الموافقة وتفصيل الكلام له مقام غير هذا المقام ومنها القاعدة الثابتة من
الاستقراء المحصل القطع بالدلالات او الظن القائم مقامه شرعا نحو البينة على
المدعى واليمين على من انكر والنكول موجب للحكم وامثال ذلك فان الاستقراء حجة
كما تبين في علم المنطق وان لم يكن مطلق الدلالات نجعله مضافا الى ان الاصل في ظن
المجتهد الحجية كما تبين لك في بحث الاستصحاب ومنها اتحاد طريق المسئلتين

الاولوية

كالحكم

كالحكم بتحريم ذات البعل بالزنى بها لان المعتدة بالعدة الرجعية تحرم به اى بالزنى بها
للنص على الحرمة معللا بانها بحكم الزوجة فالزوجة اولى وانما كان هنا مظنة اشتباه له
بالاولوية دفعناه بانه لا يعتبر في الاولوية وجود العلة المنصوصة بناء على ما اخترناه
من كون دلالتها بطريق الالتزام بل دلالة اللفظ الدال على حكم آخر كما في مثال الاف والضرب
بخلافه هنا حيث لو لم يكن النص المصرح بالتعليل في المعتدة بكونها بحكم الزوجة لم يفهم
التعدي ولو بني الامر فيها على استنباط العلة فلا شك ان العلة فيها عقلية وان كانت
ظاهرة جلية وليست مصرحة بها في النص والا لم يكن فرق بينها وبين منصوص العلة فان
قلت فاى فرق بين اتحاد الطريق على ما ذكرت ومنصوص العلة اذا كان الباعث للتعدي
فيه ايضا النص المصرح فيه بالعلة قلت يعتبر في منصوص العلة تحقق نفس العلة المنصوصة
في المقيس كما في مثال الخمر والاسكار فان العلة لحرمة الخمر نفس الاسكار كما ورد في النص
والاسكار بنفسه موجود في النبيذ مثلا بخلافه هنا اى في اتحاد الطريق فان العلة المنصوصة
في المعتدة كونها بحكم الزوجة وهو بعينه ليس متحققا في المقيس اعني الزوجة بل الزوجية التي
اولى بثبوت الحكم الذي ثبت لمن هي بحكمها والحاصل ان المعتبر في منصوص العلة جريان
نفس العلة المنصوصة في المقيس وفيما نحن فيه جريان الاولوية في العلة وبهذا استبان عنه
والمعتبر في الاولوية اولوية نفس المقيس بالحكم من المقيس عليه وفيما نحن فيه اولوية
علته في اثبات الحكم من علته ففي مثال التافيف والضرب لا علة في النص وانما الضرب
اولى بالمنع من التافيف وفي مثالنا هذا لو لم يكن التعليل في النص بان المعتدة في حكم
الزوجة لم يفهم من نفس حكم المعتدة اولوية الزوجة به فاتضح الفرق بين الثلث واعلم
ان الاصطلاح الذي قررناه في اتحاد الطريق مما لم يصرح به احد من علماء الاصول بعنوان
التحديد والقاعدة الكلية نعم صرحوا في الفقه في المثال المذكور بكونه من باب اتحاد
الطريق ونحن بعد التامل رأينا فرقا بينه وبين الاولوية ومنصوص العلة على الوجه

اهل

الذي بيناه ورأينا ان الانفهام العرفي حاصل في مثله فلذا حكمنا فيه بعنوان القاعدة
الكلية وجعلناه مطردا في التعديات والفقهاء وان اطلقوا على مثله اتحاد الطريق الا انهم
كثيرا ما يطلقونه ايضا على الاولوية ومنصوص العلة والمستنبط بعنوان قطع الذي
يسمونه تنقيح المناط ووجه التسمية في الاخرين واضح وكذا في الاولوية ان جعلناها
من باب القياس الجلي واما على ما اخترناه من الدلالة الالتزامية فلا وجه للاطلاق واما
الصورة المفروضة فلعل اطلاقه عليها من جهة ان الباعث للحكم في المقيس عليه منصوص
وهو الظاهر ثبوته في المقيس ومآل الباعث المنصوص الى الدوران والاتحاد الاحكام فيصدق
ان الطريق اي الباعث للحكم فيهما متحد من هذه الجهة فتفطن ولاجل ان الفقهاء يطلقونه
على كل من الاربعة كثيرا ربما يقال ان اتحاد الطريق اعم منها اي من الاولوية ومنصوص
العلة ومن المستنبط المقطوع به والصورة المفروضة وعباير الفقهاء مضطربة في هذا
الباب كما عرفت ولا مشاحة في الاصطلاح وعلى كل حال فحجية الثلثة قد اتضحت بما تقدم
واما مفروض المسألة وهو الاتحاد بالمعنى الاول المذكور له فهو ايضا حجة اجماعا من العلماء
فانهم وان لم يصرحوا به بعنوان الكلية ولم يعنونوه بما ذكرناه الا انهم حكموا في المثال المذكور
وما ضاهاه بالتعدي واستدلوا باتحاد الطريق والفهم العرفي فان العرف يحكم بالتعدي
في مثله مع وجود النص المذبور على العلة في المقيس عليه ويؤيده تعليق الحكم على الوصف
المشعر بالعلية في خصوص المثال المذكور ولا في جميع افراد المسألة حيث ان الحكم يعلق
فيه بالمعتدة الرجعية فيفهم من التقييد بالرجعية كون امكان الرجوع علة الحكم وهو
حاصل في الزوجة بطريق اظهر وسهل وكذا الاستقراء الناشي من تتبع الاحكام فانه
يحصل الظن بل القطع من استقراء احكام المعتدة الرجعية والزوجة بدوران الاحكام
كلية كالنفقة والمسكن والاطاعة وحرمة العقد والخطبة من غير الزوج بل مطلق
التعريض وغير ذلك من جزئيات الاحكام ومنها محل الكلام ومنها عموم المنزلة كما في

قوله

قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب والتشابه نحو الطواف بالبيت صلوة فيما يظهر كون
المراد المشابهة في الحكم الشرعي كما عرفت سابقا وان الباعث للحمل تقدم الزكاة او اي كون
المشبه مساويا للمشبه به في الاحكام الشرعية باسرها فان المبالغة في المساوات حتى كانه
هو بعينه وقد تقدم انه مع التساوي في الشيوع والظهور ونحوهما وعدم رجحان بعضها
على بعض يثبت العموم والا بان كانت مختلفة فيها يقتصر في الحمل على الافراد الشايعة
الظاهرة الخاصة وان السبب في ذلك هو الفهم العرفي ايضا ومنها عموم البدلية كالحكم
لاجل النصوص الدالة على كون التيمم بدلا من الوضوء بوجوب تقديم اليمين على اليسار
في التيمم الذي بدل الوضوء فالحكم وسيجيء تمام الكلام فيه ان شاء الله فهذه جملة اسباب
التعدي عن ظواهر الالفاظ فعليك بضبطها ومراعاتها حتى لا تخبط فيه فتتكرر فيما يلزم فيه
وتطعن على الفقهاء الذين هم اهل الفن بتعديهم عما يلزم مراعاته كما هو داب
القاصرين **الفائدة الثانية عشر** لو ورد حكم خاص في شخص خاص كما في جملة
من التكاليف الواردة في الاخبار بهذا العنوان رجل فعل كذا قال يفعل كذا او فعلت كذا
فقال افعل كذا فلا ريب في عدم شموله لغير ذلك الشخص الذي تعلق به الحكم بحسب وضع
اللغة ولا قرينة على ارادة الغير من اللفظ مجازا فلا بد في ثبوت مشاركة غيره له فيه من
دليل خارج من اجماع ونحوه وهو انما يتم فيمن لا يكون متصفا بصفة وقع الخلاف بسببها
في مشاركته لمن لا يكون متصفا بتلك الصفة او وقع الاجماع على مخالفته بسببها في
الحكم مثلا اذا تعلق الحكم بشخص متصف بوصف الاختيار والاجماع واقع على ان من لا يكون
متصفا به لا يشاركه في احكامه فلا يشمل المضطر وكذا اذا تعلق الحكم بالحاضر والنزاع
واقع بين العلماء في ان المسافر يشاركه في تكليفه ام لا فلا يشمله ايضا وذلك الاصل
عدم التكليف وبراءة الذمة من الاشتغال به الا ان يثبت من دليل قاطع بنقضه
ويخصصه وهو اما النص والاجماع والمفروض ان النص غير شامل له ولا الاجماع في الصورة

٢ لان م

تعلق حكم بالحاضر

التالية مفقود لوقوع الخلاف في الاشتراك وعدمه وانعقاد الاجماع في الاولى على عدم
الاشتراك فلو تشمل كل من اتصف ولم يتصف بما وقع الخلاف بسببه اى بسبب ذلك
الوصف المدلول عليه بالموصول في اتحاد حكمه اى حكم ذلك المتصف مع ذلك الشخص الغير
المتصف وبالعكس ووقع الاتفاق على المخالفة اى مخالفة غير المتصف بذلك الوصف
مع المتصف به في الحكم بسببه اى بسبب ذلك الوصف كان يكون حاضرا والخلاف
في المسافر واقع في كونه موافقا للحاضر في حكمه الوارد فيه ومساويا كالرتبة وعدمه او يكون مخالفا
والاجماع واقع على مخالفة المضطر للمختار في الحكم وغير ذلك لزم المحذور وذلك
لان التعدى عن المدلول اللغوى والحقيقة محظور كما ثم الا مع الدليل الخارجى عليه
وعنده ما يمكن بسببه التعدى هو الاجماع كما عرفت فما لا يكون عليه اجماع ولا يشمله
الخطاب لا يكون له دليل يمكن بسببه التعدى والاصل عدم التكليف وهذا حال الخطاب
الخاص الوارد بمثل ما ذكر في العنوان ولا اظن ان احدا يتامل فيه واما العام نحو يا
ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا فالظ من الشيعة اتفاقهم على اختصاصه بالمشافهين
وقد نقل الاجماع عليه غير واحد من الاصحاب والمعروف من المخالفين جمع من
الاشاعرة حيث ذهبوا الى العموم اى شموله للمعدومين وفساده ظ واضح لان وضع
هذه الالفاظ للخطاب مما لا ينكره العارف باللغة واما ان الوضع فيها موجودة من
التبادر وعدم صحة السلب والاطراد وغيرها والاستعمال في الغيبة والخطاب
معها تجوز محتاج الى القرينة والعلاقة ايض ولا نعلم بعهد استعمال لفظ الخطاب في
الغيبة او بالعكس مضافا الى ان الخطاب مع المعدوم قبيح عقلا بل لا يجد هنا احتمالا
اولهما فهو الظ من كلامهم والمعروف من مذهبهم على ما نسبوه اليهم في كتب
الاصول كون لفظ الخطاب العام باقيا على معناه الحقيقى ومستعملا في موضوعه
اللغوى اعنى الخطاب الذى معناه توجيه الكلام نحو الحاضر ويلتزم صحة الخطاب

مع المعدوم بان يكون الكلام معه باقيا على حقيقته كونه خطابا وهذا في غاية الفساد لما
عرفت من ان الخطاب مع المعدوم قبيح عقلا كيف ونحن لا نجوز الخطاب مع الصبى و
المجنون مع انهما اولى بالجواز من المعدوم لتمكنهما من فهم الخطاب في الجملة والمعدوم
ليس شيئا حتى يتصف بالتمكن او عدمه والخطاب يقتضى نسبة تحقق المنتسبين وثانيهما
ان لا يكون الخطاب باقيا على معناه الحقيقى بل يكون اللفظ الموضوع للخطاب مستعملا فيه
وفي الغيبة معا تجوزا وهذا وان امكن عقلا الا انه اولا فرع جواز استعمال اللفظ الموضوع
في معناه الحقيقى والمجازى معا وهو محل كلام وخلاف وثانيا فرع وجود العلاقة والقرينة
وتحققهما في الكلام يقينا ولو فرض كان خارجا عن المفروض اذ المفروض عدمهما فلا وجه
للتعميم اصلا واما ما قيل من انه اذا ثبت جواز الاستعمال ولو مجازا كفى لقرينة التجوز
على تقدير تسليم المشاركة وكون الرسول مبعوثا الى الكافة مامورا بتبليغ الاحكام
اليهم وعدم ضم ما يدل على المشاركة الى الخطابات الشفاهية في جل الكتاب والسنة ففيه
ان الاشتراك لا دلالة له على الخطاب مع المعدوم بل على اتحاد التكليف وهو مسلم وعدم
ضم ما يدل عليه ثم لوجود النصوص الدالة على ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة
وحرامه كك وكونها متلقاة بالقبول ومسلمة بين جميع الامة ولا ينتقض الدلالة على اتصال
الدال عليه بكل خطاب بخصوصه واما تطويل الكلام في جواز استعمال الخطاب في المعدوم بتعميمه
الموجود نحو انت وزيد تفعلان كذا وكما ينادي الحاضر في الخارج والحاضر في الذهن الملحوظ بتوسط
العنوان ويصح الاول نداء الثاني بل ينادي جميع من لوحظ في ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم
حاضرا او موجودا كما يفعله المصنفون في كتبهم فيقولون اعلم وتامل وافهم وامثال ذلك ففيه
ان ما ذكره لا يدل على كونه حقيقة بل نقطع بكونه مجازا على سبيل التغليب ونحوه كما صرح به التفتازانى
في شرح [illegible] وامارات التجوز فيه ظاهرة سيما بعد ملاحظة نص اهل العربية على مدلول الفاظ الخطاب وانما
يكون ذلك مصححا للاستعمال بسبب حصول علاقة التجوز من التغليب ونحوه لكنه بعد محتاج
الى وجود القرينة المعينة للمراد والمفروض عدمها في خصوص كل خطاب وقد علمت ان مجرد الاشتراك

الى آخر ما ذكره لا يكفي لتحقق الاستعمال وهو واضح واما ما توهمه بعض متأخري اصحابنا وهو
مولانا عبد الله التوني في الوافية من صحة ان يقول السلطان للحاضرين عنده افعلوا كذا ويريد
العموم بالنسبة الى كل عساكره الغائبين وعدم قبحه فان كان مراده صحة الخطاب مع الغايب حقيقة
بان يكون اللفظ الموضوع للخطاب مستعملا فيما وضع له فلا ريب في قبحه وامتناعه كما عرفت وان
كان مراده استعمال اللفظ الموضوع للخطاب في الغيبة او الخطاب معها اي مع الغيبة مع القرينة
فلا ريب في جوازه ولكن يبتني على القرينة والكلام في صحته بعد فقدها بل الكلام في [illegible] اي
الخطاب مع المعدوم ومعنى تحقق معنى الخطاب وحقيقته فنقض وجهه واما الاستناد للتعميم
بقوله تعالى لانذركم به ومن بلغ فلا وجه له كما يظهر من التأمل الصادق فان غاية ما تدل
عليه الآية الاشتراك في المنذر به دون كيفية الانذار فلا تدل على ان انذار الحاضرين كان
بالخطاب فكذا انذار الغايب بل يدل على ان ما انذر به فقد انذر به وهو مما لا خلاف
فيه والاجماع واقع على الاشتراك في التكاليف وعدم النسخ وان حلال محمد
حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة كما نطقت به الاخبار ايض فان
تلك الظرف يدل على الاشتراك في المنذر به وكيفية الانذار معا تلك الامر مردد
بين محذورين احدهما ارتكاب التجوز في الخطاب بالاستعمال في الخطاب والغيبة
معا ولا شك انه مستلزم لارتكاب التجوز في الفاظ غير محصورة وثانيهما ابقاء
تلك الالفاظ على معانيها الحقيقية وتخصيص الخطاب بالحاضرين وكون المراد من
الظرف ان الخطاب صار سببا لانذار الغايب حيث ان تكليف الحاضر المخاطب
ثبت منه وتكليف الغايب ثبت من تكليف المخاطب بناء على الاجماع والاخبار الدالة
على الاشتراك في التكاليف فيصدق عليه ان تكليف الغايب ثبت من القرآن
ايض فكان القرآن سببا تاما لانذار المخاطبين وجزء السبب لانذار الغايبين
وجزء السبب ايض سبب حقيقة ولو سلم انه مجاز فلا شك في كونه مجازا مشهورا
تحمل الظرف الواقع في الآية عليه ولو كان مجازا اهون واولى من حمل تلك

الحاضر

الخطابات

الخطابات الغير المحصورة على المجاز المستنكر البعيد عن الفهم فان المجاز على خلاف
الاصل فكلما كان اقل كان اولى وقيل والقائل هو المحقق الشيخ والد في حاشيته
على المعالم لا ثمرة مهمة في المقام بعد تحقق الاجماع بل الضرورة من الدين والاخبار
المتواترة على الاشتراك في التكاليف فانه اذا ثبت تكليف المخاطبين بالخطاب
ثبت تكليفنا ايض بالاجماع ونحوه وان لم نكن مخاطبين به ولما استاذنا المحقق
بان هنا ثمرتين مهمتين احدهما ان الخطاب لو كان شفاهيا معنا لكان
حالنا حال المشافهين في عدم الحاجة الى الظنون من الاصول والظواهر المشار
اليها لقبح الخطاب بما لا يفهم وذلك لحجية فهم المخاطبين بما ذكر من الادلة في
الفائدة الرابعة فتكون الالفاظ محمولة في كلام الشارع على ما هو المصطلح فيها
في عرفنا هذا وتكون هي المقصودة للشارع قطعا ولا لزم الخطاب بما لا يفهم
فتكون الآيات والاخبار قطعية بلا حاجة الى شرايط الاجتهاد ولو كان الخطاب
مختصا بالمشافهين فالحجة فهمهم ولا بد من تحصيله ولا يمكن الا بالظنون
الحاصلة من الاصول والظواهر الظنية والعمل بالظن حرام الا بعد انسداد
باب العلم بكونه من اقوى الظنون الحاصلة بعد بذل اقصى الجهد واستفراغ
غاية الوسع والطاقة فلا بد من مراعاة شرايط الاجتهاد وهذا من اعظم الثمرات
العامة البلوى والاخرى ما اشرنا اليه من ان دليل التكليف لنا هو الاجماع فاذا
اتصفنا بما وقع الخلاف فيه بسببه في اتحاد تكليفنا مع المخاطبين لم نكن مشاركين
معهم فيه اذ ليس للاجماع لفظ يدعى فيه الكلية والعموم حتى يتخرج ما خرج
بدليل ويبقى الباقي بل هو امر حدسي معنوي يقتصر فيه على ما تحقق معه
الاتفاق الذي هو معناه فاذا كانت المسألة خلافية بالنسبة الينا لم يكن الخطاب
شاملا ولا اجماع محققا والاصل برائة الذمة من التكليف من غير دليل بخلافه
على القول الآخر وهو شموله الخطاب للمعدومين فانه وان لم يتحقق الاجماع بالنسبة
اليهم لكن الخطاب يشملهم فيكون تكليفهم ثابتا من نفس الخطاب كما في صلوة الجمعة
فان المخاطبين كانوا متصفين بالتمكن من لقاء الامام والصلوة معه والمعدومين
ليسوا كذلك وقد وقع الخلاف في ان وصف البعض شرط في وجوب صلوة الجمعة

ام لا فمن لم يكن متصفا به لا يشمله الخطاب ولا الاجماع والاصل عدم الوجوب بخلاف
ما اذا قلنا الشمول لخطاب ونحوها الخمس فى زمان الغيبة فان الاجماع لم يتحقق بالنسبة
الى المعدومين بل قال كثير من العلماء بالتحليل وكثير بالدفن والوصية وغير ذلك من
الاقوال المختلفة والخطابات العامة الدالة على وجوب الخمس كقوله تع واعلموا انما
غنمتم من شىء الاية لا تشملهم ايض والاصل عدم الوجوب بخلافه على الاخير هذا ما
ذكره الاستاد ره فى بيان ثمرة النزاع فى خطاب المشافهين وانا اقول لا ريب فى
متانة الثمرة الاولى واما الثانية فهى ضعيفة وان تقدم صاحب الذخيرة فى ذكرها
وغيره ممن تاخر عنه وذلك لان التكليف الثابت مط يكون الاصل فيه الاطلاق
نستذكر فى مسئلة ما لا يتم الواجب الا به ان الواجب على قسمين بالنسبة الى
مقدماته واجب مط وهو ما لا يكن وجوبه شرعا متوقفا على حصول شرطه
كالصلوة بالنسبة الى الوضوء ومشروط وهو ما توقف وجوبه على حصوله كالنصاب
بالنسبة الى الزكوة والاستطاعة بالنسبة الى الحج والخلاف واقع بين الاصحاب فى انه
اذا حصل الشك فى الوجوب بالنسبة الى مقدماته هل هو مشروط بحصولها
بمعنى انه لا يجب الا بعد اتفاق حصولها او مط اى يجب مط سواء حصلت المقدمات
ام لا ولم يدل دليل خارج على احدهما فهل الاصل فيه الاطلاق او الاشتراط
ذهب المرتضى الى الثانى لان الوجوب تكليف والاصل عدمه فيقتصر فيه على
القدر المتيقن وهو صورة حصول الشرط وعليه بنى نقض استدلال المعتزلة
على وجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا بالامام
ومقدمة الواجب واجبة فنصب الامام واجب وادعى ان كون اقامة الحدود
واجبة مط ممنوع فلعله مشروط باتفاق حضور الامام ومقدمة الواجب المشروط لا تجب
اجماعا والمشهور الاول لان التكليف يثبت من اللفظ واللفظ الدال عليه هو
المسمى بالنص لخص من اصالة البراءة ونقدم عليها بالاجماع اذ الاصل لا يقوى على المعارضة
مع دليل ابدا كما سيذكر فى محله انشاء الله واللفظ مطلق لا تقييد فيه بالشرط والمطلق
حقيقة فى الماهية لا بشرط فتقييده بفرد مشروط خلاف الاصل لانه مجاز والاصل
عدمه فاذا تعلق التكليف به كان التكليف مط واشتراطه بشرط مخالف

للاصل

للاصل والحاصل ان الخطاب الصادر بالنسبة الى المخاطبين مطلق والاصل فيه الاطلاق
وعدم الاشتراط بشرط خارج وهذا يدل على ان الوصف الذى وقع الخلاف فى ان
له مدخلية فى الحكم كحضور الامام لا مدخل له فيه بالنسبة اليهم وانهم لو فرض
عدم اتصافهم به كانوا مكلفين به ايض وبعد ثبوت الاطلاق بالنسبة الى المخاطبين
يثبت التكليف كذلك اى مط اى بالنسبة الينا ايض للاجماع على عدم النسخ والتغيير
فى الاحكام الشرعية والاخبار شاهدة بذلك ايض كقوله ع حلال محمد حلال الى
يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة والحاصل ان النزاع الواقع فى امثال هذه
المسائل وان كان فى اشتراك تكليف المعدومين مع المخاطبين لكنه ليس كذلك فى
نفس الامر بل يؤول الى ان التكليف الثابت بالنسبة اليهم هو وجوب صلوة الجمعة
بشرط حضور الامام مثلا ام وجوبها مط وعلى كل من القولين ينتهى الحكم
ويستصحب الينا ايض فان وجوب صلوة الجمعة بشرط الحضور فى هذا الزمان ثابت كما كان
على القول الاول وانما سقط الوجوب عنا لعدم حصول الشرط كما انه لو فرض عدم
حضور الامام بالنسبة الى المخاطبين سقط عنهم الوجوب ايض ولو فرض حضور الامام
بالنسبة الينا يثبت الوجوب بالنسبة الينا ايض فالاختلاف فى التكليف ليس من جهة تغيير
الحكم الشرعى ونسخه بل الحكم واحد ثابت من اول الامر الى يوم القيمة من دون
تغيير وتبديل بل من جهة حصول شرط الوجوب فى بعض الازمنة دون بعض كما يجب
الحج على المستطيع دون غيره والزكوة تجب على مالك النصاب دون غيره وهذا لا
يعد من اختلاف الحكم فى شىء وبالجملة بعد ما ظهر وجه التكليف وكيفيته فى
الزمان الاول لا يبقى مندوحة عن اجرائه بتلك الكيفية فى كل زمان فان الضرورة
والاخبار المتواترة تشهدان بذلك واذا كان كذلك فاذا ثبت ان التكليف بصلوة
الجمعة بالنسبة الى المخاطبين كان مط غير مشروط بحضور الامام كان بالنسبة الينا
كذلك فلا تظهر ثمرة على القولين فانه على القول بشمول الخطاب لنا يكون تكليفا
ثابتا من الخطاب مط بنفسه وعلى القول بعدمه يكون تكليف المشافهين ثابتا
بالخطاب مط وتكليفنا بعين ما كلفوا به ثابتا بالضرورة والاخبار المتواترة فلا
يتفاوت الامر اصلا فتفطن **تذنيب** حكم الرجل يشمل المرءة فى الوفاتيات وبالعكس

والمستند للتعميم هو الاجماع وفي الخلافيات اى فيما ورد حكم فى الذكور ووقع الخلاف
فى شموله للاناث وعدمه وبالعكس ففى كونه تشموله من الخطاب المثبت الحكم دون
الدليل الخارج او بالعكس خلاف وهذا فيما كان بلفظ العموم كخطاب الجمع نحو افعلوا
كذا و المسلمين وفعلوا وغير ذلك من الصيغ المختصة بالذكور لكن بعنوان العموم
لهم والمثبت العدم وان دخلن فى حكم الذكور تبعا فى بعض الموارد ومستند العدم
هو الاصل اى اصالة البراءة ذمة الاناث عن حكم الذكور وبالعكس واصالة عدم التكليف
فانه حادث ولان الجمع تكرير الواحد ولعطفهن عليهم فى قوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات الخ والعطف يقتضى المغايرة وقيل بالشمول لان الاصل هو الاشتراك فى التكاليف
ولعل مستنده اى مستند هذا الاصل المخالف لاصالة البراءة وعدم التكليف الاجماع
المشار اليه اى الضرورة الدالة كالاخبار المتواترة على اشتراك المكلفين فى التكاليف
او الاستقراء اى تتبع موارد احكام المذكورة والاناث وتوافقهن معهم فى التكاليف
وما ورد عن النبى ص انه قال حكمى على الواحد حكمى على الجماعة لكن قد عرفت ما فى الاول
فان الاجماع والضرورة والاخبار المتواترة تدل على بقاء التكاليف فى هذا الزمان
على ما كانت عليه اولا وعدم نسخها او تغيرها وهذا ليس من محل النزاع فى شئ
وانما النزاع فى اصل التكاليف انه ثابت اولا هل هو ثابت بالنسبة الى ما لم يشمله اللفظ
ايضا ام لا وهذا مما لا يدل على شئ منها عليه كالا يخفى او نقول ان الاجماع ليس لفظا
يدعى فيه العموم والشمول بل هو امر معنوى يقتصر فيه على المورد الذى
يتحقق فيه معناه اعنى الاتفاق وموضع الخلاف كيف يكون من افراد المجمع
عليه وفى الثانى اى الاستقراء المدعى منع ظ فان موارد تخالفهن مع الذكور فى
الاحكام كثيرة فكيف يمكن ادعاء الاستقراء الذى يعتبر فيه توافق الموارد الجزئية
وفى الثالث اى الرواية عن النبى ص تامل بحسب السند فانها عامية وليست مستندة
فى اصولنا بطريق ظ وفى الدلالة ايضا اذ لعل المراد من الجماعة المذكورة فى الخبر ما كان
من صنف ذلك الواحد المحكوم عليه لصدق الجماعة على ما قابله اى الواحد ظ اى
الجماعة اللغوية فهو الاجماع نعم لو قيل على الجميع الذى هو من الفاظ العموم كان
كك فى العبارة تسامح فان غايته ما هناك على هذا التقرير هو الاطلاق وهو ايضا

ليفيد

يفيد العموم بمعونة القرينة العقلية الا ان يق ان المتبادر بهذا الفرد منه والمطلق منصرف
اليه فيتفطن ولاولى ان يق ان هذا الاستدلال من قبيل اشتباه العارض بالمعروض والمفهوم
بالمصداق فان كلامنا فى مصداق الجمع لا فى لفظ الجمع ع نظيرا يشهد لكون المراد من
الجماعة ما ذكر اى ما كان من صنف ذلك الواحد دون جميع الامة لزوم خروج ما لا يحصى
كثرة بخروج غير المكلفين قاطبة وهم اكثر من المكلفين وخروج من يختلف حكمه كالمسافر
والحاضر والعالم والجاهل والناسى والمجتهد والمقلد ومن لا يتمكن من الاجتهاد
والتقليد والذكر والانثى وغير ذلك مما يظهر من تتبع موارد الاختلاف فى المسائل
الفقهية بل لا يوجد حكم يشترك فيه جميع الامة اصلا والعام المخصص بالاكثر لا حجية
فيه كما سيجئ فضلا عما لا يتحقق له مصداق اصلا فتفطن ومما يتفرع على هذه القاعدة
ما لو وقف على بنى زيد وما لو خاطب ذكورا وانا ثا ببيع او وقف او غيرهما فقال
بعتكم او وقفت عليكم او ملكتكم فمقتضى ذلك عدم دخولهن فى الاطلاق نعم لو
قصدهن دخلن تبعا وما لو صلت المرأة وائتمت بدعاء الاستفتاح فهل تقول وما
انا من المشركين وانا من المسلمين او تاتى بجمع الاناث قيل والوجه جواز كل منهما اذ
لا اشكال فى دخولهن تبعا مع قصده ويؤيده الخبر المروى عن النبى ص انه لقن فاطمة
هذا الذكر فى ذبح الاضحية فقال لها قومى فاشهدى اضحيتك وقولى ان صلوتى
ونسكى الى قوله من المسلمين ومنه ان الدعاء واجب للمؤمنين والمؤمنات فى خطبة
الجمعة فهل يجوز الاقتصار على المؤمنين مطلقا بناء على دخولهن وجهان من تبادر
قيل ويقوى الاجتزاء مع القصد كالاشبهة فى عدمه مع التخصيص ومنه انه تعالى
جعل ازواج النبى ص امهات المؤمنين وذلك فى تحريم نكاحهن ووجوب احترامهن
واطاعتهن لا فى النظر والخلوة وقيل يطلق اسم الاخوة على بناتهن واسم الخؤولة
على اخوتهن لثبوت حرمة الامومة ففى دخول الاناث بما ذكر وجهان الى غير ذلك
الفائدة الرابعة عشر اختار بعض المتاخرين وهو صاحب الوافية كون الامر حقيقة
فى الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب لانه المتيقن منه يعنى
فى الاستعمال الشرعية فان استعماله فيما سوى الوجوب والندب فى الكتاب والسنة
لو كان ففى غاية الندرة والشذوذ واما الاباحة والتهديد فيه موجودة نعم استعمال

الشرفيه ما الكثير بحيث توقف في حمل اللفظ على اي منهما مع التجرد عن القرينة فما يقبل
الشك في كونه حقيقيا او مجازا يا مختص فيهما او القدر المشترك المتيقن ارادته منهما هو
طلب الفعل ورجحانه والزايد على ذلك اعني المنع من الترك المعتبر في الوجوب مشكوك
فيه والاصل عدمه لانه زيادة تكليف والاصل براءة الذمة منه ولانه اي الطلب
خاصة هو المتبادر عرفا من لفظة افعل وما في معناها عند الاطلاق والتجرد عن
عن القرينة دون المنع من الترك فيكون بعد باخراجا عن مدلول اللفظ لو
حمل عليه وفيه ان الاصل لا يجري في ماهيات الالفاظ لانه من جملة الادلة والوضع
لا يثبت بها بل بالامارات فالاجتهاد في اللغات لا معنى له لكونها توقيفية كما تبين
لك سابقا وسنزيدك تنبيها فيما بعد نعم فالاستدلال بالاصل في تعيين حقيقة
الامر مما لا وجه له اصلا وعدم تبادر مفهوم المنع من الترك مسلم وهذا جواب عن
دليله الثاني وحاصله انه اشتباه المفهوم بالمصداق والعارض بالمعروض فان
المتبادر عن اللفظ ليس الا المصداق الموجود في الخارج دون المفهوم المركب من
الاجزاء العقلية وان يصدق عليه وحمل حمل المواطئة فكما انه اذا اطلق لفظ الفرس
لم ينصرف الذهن الا الى الفرد الموجود في الخارج ولم يتبادر الجوهرية والحساسية
والنمو والصاهلية وغير ذلك من اجزائها العقلية وان حلت عليه ولعدت
معه في نفس الامر فانها اجزاء لمفهوم الفرس دون مصداقه والمتبادر المنساق
الى الذهن من اطلاقه هو مصداقه دون مفهومه وهو فرد من انواعه بسيط
بالنظر الى تلك الاجزاء في الخارج لا تركيب له منها اصلا نعم اذا اريد تعداده في
ظرف الذهن وتحليله انحل اليها في ظرف العقل فكذلك المتبادر من صيغة افعل
فرد خاص من الطلب بسيط لا تركيب له اصلا بحيث ذاته في ظرف العقل
كان جنسه الطلب الكلي وفصله المنع من الترك وهو المسمى بالوجوب دون
الطلب الكلي والشاهد على انه المتبادر دون غيره انه لم يفعل المامور به عد عاصيا عند
ذمه العقلاء فهو قرينة على ان الطلب المتبادر هو الفرد الخاص منه الصادق
على الوجوب وان لم يتبادر مفهوم المنع من الترك ونحوه منه لانه من الاجزاء العقلية
كالجوهرية والصاهلية للفرس الا انه يتبادر ما صدق عليه قطعا ولا شك

ان

ان الاجزاء العقلية لا يتبادر الى الذهن من الانواع والاجناس وان انحلت على الافراد
الخارجية في الخارج ولعددت معها ولحلت هي اليها في ظرف العقل وبالجملة تبادر
الوجوب والحرمة من الامر والنهي مما لا ريب فيه وهما مقيدان بالعلو فلا يرد النقض
بالدعاء والالتماس اشارة الى رد ما اورد نقضا على القول بكون الامر حقيقة في
الوجوب والنهي في التحريم من ان الدعاء والالتماس لا يفيدان الوجوب والتحريم
قطعا مع اشتراكهما معهما في اللفظ وتصريح اهل اللغة بانه لا فارق الا الرتبة فعلم
ان اللفظ ليس حقيقة في الوجوب والتحريم ولاجل هذا الاشكال التزم بعضهم كونهما
بحسب وضع اللغة مشتركين لفظيين او معنويين بين الوجوب والندب والتحريم
والكراهة وان كون الامر حقيقة في الوجوب والنهي في التحريم انما هو بحسب الشرع دون
اللغة فهما منقولان عن الموضوع اللغوي فاشار المحقق الاستاد اليه كقوله ولا يلزم
في رفعها التزام القول بكونه اي كون كل منهما حقيقة في القدر المشترك او كون الوضع
شرعيا كما هو راي القائلين بالاشتراك اللفظي بحسب وضع اللغة كالسيد المرتضى ره واتباعه
اشتراك المعنوي كالعلامة في النهاية وصاحب الوافية ومن بعدهم وحذو حذوهم بل يكفي في رفع
ان يؤخذ في ضمن الامر والنهي حقيقتان في الوجوب والتحريم وقد عرفت من تعريفهما ان العلو
او الاستعلاء او هما معا معتبر في ماهيتهما فلا يرد النقض بالدعاء والالتماس لانهما خارجان
عن مدلول الامر والنهي بحسب المفهوم وفيه ان الكلام ليس في صيغة الامر خاصة بل في
مطلق صيغة افعل وما في معناها كما في كتب الاصوليين فالاشكال باق بحاله لم يرتفع بعد نعم
ان صاحب المعالم ره بعد ما ذكره الاشكال المورد في جملة ادلة القائلين بكون الامر حقيقة
في الندب قال واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا
صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه ايضا
لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسئول القبول ثم قال
وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته
انتهى وذكر ابنه في الحاشية عليه ان وجه النظر ان المدعي ثبوت الوجوب لغة فقوله ان
انه انما يثبت بالشرع وجه له ايضا الظاهر من كلامه الفرق بين الوجوب والايجاب والحال انه
لا فرق بينهما الا بالاعتبار انتهى وهذا يدل على ان ما فهم من قول المجيب ان الوجوب يثبت بالشرع

ما ذهب اليه المرتضى واتباعه من كون الامر منقولا فى عرف الشرع الى الوجوب وانه فى اللغة مشترك
لفظا او معنوى فلذلك لم يرتضيه واعترض بان المدعى كونه حقيقة فيه لغة وشرعا
معا لا شرعا خاصة واقول الظاهر ان كلام الاستاد المحقق ره مشير الى ذلك ايضا وكذا فهم من
الوجوب معنى المطاوعة اللازمة من الانفعال لان الانفعالية المترتبة على الافعال الفعلية
كقولك كسرته فانكسر فانه اثبات الكسر اللازم لثبوت الانكسار عقلا والايجاب
مستلزم للوجود فاعترض بان المغايرة بينهما مغايرة اعتبارية فان جهة الانفعال
غير جهة الفعل الا انه لازم له غير منفك عنه ولعل انه اشتباه صدر عنه وليس
مراد المجيب ذلك بل مراده ان مدلول صيغة افعل وما فى معناه هو طلب الفعل مع
المنع من الترك على راى القائل بكونه حقيقة فى الوجوب لغة وهذا هو المعنى الذى وقع
الخلاف فيه فان المدعى للوضع يدعى وضعه لهذا المعنى والمنكر ينكره ويدعى وضعه
للاعم او لشى اخر وهذا المعنى كما انه يتحقق فى الامر كذلك فى السؤال لان السائل ايضا يطلب
الفعل ولا يرضى بتركه وبخوه الملتمس وهذا هو معنى الايجاب دون الوجوب لانه
حكم من الاحكام الخمسة التكليفية ومعناه ترتب الذم او العقاب على الترك وهو شى
اخر وراء الطلب المذكور وانما يستلزمه ويترتب عليه فى بعض موارده وهو ما
اذا كان الطالب عاليا بحسب الرتبة ولازما اطاعته وتحصيل مراده عقلا وشرعا
كالله تعالى والسيد ونحوهما ممن له حق على المامور كما ان الاستحباب والرجحان و
ترتب الثواب ليس مدلولا للسؤال والالتماس بل هو ايضا من فعل الشارع وحكمه التوقيفى
المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف فعلم ان الوجوب بهذا المعنى الذى ذكر
وهو حقيقة ليس مدلولا مطابقيا للامر فان الامر فعل المكلف اعنى الطالب الحتمى و
الوجوب حكم الله المتعلق بفعل المكلف وانما هو مدلول التزامى فى بعض موارد
المشار اليها ولما كان بحث الاصول عن الاوامر الشرعية التى هى من قبيل طلب العالى
من السافل ويلزم اطاعته وتحصيل مراده عقلا او شرعا فايجابه يستلزم الوجوب
بهذا المعنى فمراده من كون الامر حقيقة فى الوجوب انه حقيقة فى الايجاب الذى
يستلزم الوجوب وهو من باب ذكر اللازم وارادة الملزوم وح يظهر صحة قول
المجيب ان الوجوب ثبت بالشرع بخلاف الايجاب فان الثابت لغة انما هو مدلول

اللفظ

اللفظ بحسب اللغة بخلاف الوجوب فانه حكم متفرع على ذلك المدلول وليس اللفظ
موضوعا له وكذا صحة قوله ان الوجوب غير الايجاب ان مراده من الوجوب الذى حكم
بكونه مغايرا للايجاب ليس المعنى الذى فهمه صاحب المعالم اعنى الانفعال اللازم من
الفعل حتى يجاب بان تغايرهما اعتبارى بل ما ذكرناه وتم اندفاع النقض بما ذكره
حسب ما بيناه واليه الاشارة بما ذكر فى المتن من انه يمكن ان يقال به ان محل النزاع
بين الاصوليين هو طلب الفعل مع المنع من الترك وهو معنى الايجاب ولا شك
فى صدق هذا المعنى فيهما ايضا وهو غير الوجوب لانه بمعنى الملزوم دون اللازم
الا ان بحث الاصوليين لما كان من الاوامر الشرعية التى لا ينفك فيها اللازم عن الملزوم
فلذا يعبر باللازم اعنى الوجوب عن الملزوم اى طلب الحتمى الذى هو الايجاب حقيقة فتفطن
وقال بعض العلماء لو سلم ان ترتب الذم داخل فى حقيقة الوجوب فلا منافاة ايضا
فى الزام دلالة السؤال عليه وكون ترتب الذم مدلولا فعلى مطم اذ الدلالة على الشى غير
الجاده وتحصيله فى الواقع ولا يستلزمه ايضا الا ترى ان صيغة افعل الصادر بطريق
الارشاد لا يقتضى حصول ترتب الذم فى الواقع فى بعض المواضع عند القائلين بان
الامر للوجوب ايضا وان كان دالا عليه كما اذا امر شخص عبدا وعبد غيره بلا جهة شرعية
يستلزم وجوب اطاعته بل لو صرح بالوجوب بان قال اوجبت عليك ذلك الفعل
لا يقتضى حصول ترتب الذم فى الواقع على المامور وان كان اللفظ دالا صريحا على الوجوب
وكان الاشتباه انما وقع من الخلط بين دلالة اللفظ على شئ وبين تحصيله وايجاده فى
الواقع انتهى وفيه تامل فتفطن **بحث وتدقيق** ذهب بعض المتاخرين وصاحب المعالم ره
بعد اختياره ان الامر حقيقة فى الوجوب والنهى فى الحرمة الى عدم امكان حمل ما تجرد عن
القرينة منهما فى اخبار الائمة عليهم السلام نظرا الى كثرة استعمالهما فى الندب والكراهة فيهما بحيث
صارا من المجازات الراجحة التى يرتفع الوثوق معهما فى الحمل على الحقايق وفيه بعد النقض
بالعام والخاص ولا فان كثرة استعمال العام والخاص فى الخصوص بحيث قيل ما من عام
الا وقد خص ولم يجوزوا الحمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فلو كان مجرد كثرة الاستعمال
فى المعنى المجازى سببا للتوقف مع التجرد عن القرينة فى الحمل على المعنى الحقيقى لزم ان
لا يحمل العام على العموم ابدا فان استعمال العام فى الخصوص ايضا من المجازات الراجحة

مع ان ذلك مما لم يقل به احد وآ لنقض بالحقيقة الشرعية ثانيا فان استعمال هذه اللفظ
التى وقع النزاع فى كونها حقيقة شرعا فى المعانى الحادثة كثير مما لا ينكر كيف وكثرة
استعمالها فيها صارت سببا لذهاب الاكثر الى كونها حقيقة شرعية فيها فالمنكر للحقيقة
الشرعية ولمن انكر الوضع الآ انه لا ينكر كثرة الاستعمال فتكون للمعانى الحادثة على رأيه
من المجازات الراجحة واللازم منه التوقف فى الحمل على المعانى الحادثة والمنكر يحملها
على المعانى اللغوية فلا قائل بالتوقف اصلا بل يرد النقض بمطلق الحقيقة والمجاز
فان المجازات اغلب من الحقائق فلا يبقى وثوق فى حمل اللفظ على معناه الحقيقى
بعد ما يرى من كثرة المجازات وشيوعها مع انه لا يتوقف احد فى حمل الالفاظ
على معانيها الحقيقية مع التجرد عن القرينة اصلا ان غلبة الاستعمال فى المعنى المجازى
انما تضر فى الحمل على الحقيقة مع التجرد عن القرينة لو كانت حاصلة بالنسبة الى
المخاطبين فان المعتبر فى دلالة الالفاظ على معانيها فهم المخاطبين والخطاب
مخصوص بالمشافهين نظرا الى كون الخطاب شفاهيا فلو حصل التردد فى الفهم
باعتبار غلبة الاستعمال لهم كان باعثا للتوقف وهو غير معلوم اى لا نعلم ان
الغلبة الموجبة للتردد فى الفهم كانت حاصلة لهم ام لا بل المحقق المقطوع به هو الغلبة
بالنسبة الينا نظرا الى كثرة الروايات المشتملة على الاوامر الندبية الواصلة الينا باعتبار
كثرة الرواة والمروى عنه اعنى الائمة ع فلو وقع من كل واحد من الائمة ع بالنسبة الى كل
واحد من رواة الاخبار قليل من الاستعمالات المجازية المقرونة بالقرائن تحققت الكثرة
بالنسبة الينا دونهم لعدم تحقق الاستعمال الندبى بالنسبة الى كل واحد كثيرا حتى
يصير موجبا للتردد ذهنه فى فهم الوجوب مع التجرد عن القرينة فتفطن ويؤيده
ان الصع فى هشام بن الحكم لما سال عما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد المفتى البصرة
فى الامامة فى مسجد البصرة واعتذر باستحيائه بين يدى الامام عن حكاية امثال ذلك
بقوله اذا امرتكم بشئ فافعلوه ولا يرد الاعتراض بانه فرع كون الامر فى قوله ع فافعلوه
حقيقة فى الوجوب وهو عين المدعى لان القرينة متحققة على ارادة الوجوب فى هذا
المقام وهو انه لو كان للندب لم يكن مناسبا لسوق الكلام ولم يحصل فرق بينه و
بين ما اعتذر عنه ولا قيل والقائل سلطان العلماء فى حاشية على المعالم وفيه ايضا

اللغوية مع التجرد عن القرينة مجازا به مع انه لا يتوقف احد فيه اصلا بل المثبت للحقيقة الشرعية يحملها على المعانى الحادثة

احد بتسم

ان

ان كثرة الاستعمال فى المعنى المجازى اى الندب ان كانت مع القرينة لم تنفع اذ الكلام
فى صورة التجرد عن القرينة واما مع وجودها فلا نزاع فى الحمل ومدعى هذا القائل
ايضا التوقف فى صورة التجرد عن القرينة وان كانت بدونها فصادقة على المطلوب
اذ المنكر لا يسلم ذلك بل يحمله على الوجوب ح وفيه ان المختار الاول اى كون الاستعمال
فى الندب مع القرينة قوله لم ينفع قلنا لا شك ان المجاز يحتاج الى القرينة لكن
كثرة استعمال اللفظ فيه مع القرينة ربما صارت سببا لتردد الذهن فى الحمل
على الحقيقة فيما تجرد عنها كما بينا فى دفع شبهة الاستقراء وهو واضح وقيل
والقائل هو الاستاد المحقق ره ايضا فى رد كلام صاحب المعالم ان الاصل فى الحمل
فى الاصل فى الاستعمال الحقيقة فلا يمكن الخروج عن مقتضاه اعنى حمل اللفظ مع التجرد
عن القرينة عليها بمجرد كثرة الاستعمال الا ان يصير منقولا وهو خارج عن محل
النزاع اذ لم يقل احد بصيرورة صيغة الامر منقولة عن معناه الحقيقى وهو الوجوب
الى الندب ولو فرض كان اللازم ح حمله عليه دون التوقف لان معنى اصالة
الحقيقة هو كون الظاهر الراجح من الاستعمال المجرد عن القرينة المعنى الحقيقى وهذا
الظهور والرجحان انما يتحققان بالتبادر المتسبب من كثرة الاستعمال فبعد
تحقق الغلبة فى المعنى المجازى بحيث يفرض عدم تبادر المعنى الحقيقى ويكون
المعنيان متساويين فى النظر مع التجرد من القرينة لا يكون ثمة ظهور للمعنى
الحقيقى حتى يدعى انه الاصل ولذا اختار جملة من المحققين فى المجاز المشهور التوقف
ولا ريب انه فى محله ومنه يظهر فساد ما استند ركه بقوله الا ان يصير منقولا لعدم
لظهور الفرق بينه وبين المجاز المشهور فتفطن قال السيد الاجل عميد الدين فى ح
يب واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل له معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق
مجردا عن القرينة كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته اولى وارجح من ارادة
مجازه وثانيهما انا اذا راينا لفظا معينا مستعملا فى معنى معين كان اعتقادنا
كونه حقيقة فى ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا انتهى اقول لا ريب
فى كون المراد هو المعنى الاول وهو المتفق عليه فيما بينهم واما الثانى فقد علمت
ان الظاهر من كل من يرجح المجاز على الاشتراك ان الاستعمال اعم من الحقيقة

وقد تقدم تفصيل القول في ذلك واعلم ان ارجحية الحقيقة بالنسبة الى المجاز لها وجوه
من الادلة احدها ان المقصود الاصلي من الالفاظ التفاهم ولو لم يكن المجاز على
خلاف الاصل لم يحصل التفاهم حال التخاطب فان المجاز ليس اصلا على الحقيقة
اجماعا فلو لم يكن مخالفا للاصل كان مساويا لها فيتردد السامعون بينهما فلا
يفهمون شيئا والثاني ان تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على المجاز كان
المجاز وهو باطل لانه فرع وجود القرينة والمفروض عدمها ولانه الفارق بين
الحقيقة والمجاز فلو حمل ح على المجاز كان المجاز حقيقة[2] او على واحد منهما كان
مثله كالمفروض خلافهما واما ان لا يحمل على شيء منهما فيلزم تعطيل اللفظ وصيرورته
كالمهملات فتعين الحمل على الحقيقة وهو المطلوب وثالثها ان المجاز يتوقف على نقل
اللفظ عن معنى موضوع له الى معنى آخر لعلاقة بينهما فيستدعي امورا ثلثة الوضع
والنقل والعلاقة والحقيقة يتوقف على الاول خاصة فهو ارجح ورابعها ان استقراء
كلام العرب ومحاوراتهم مما يحصل القطع بان الاصل والاساس والمبني عليه هو
المعنى الحقيقي وهو حجة وخامسها ان الادلة العقلية والنقلية المذكورة في المقالة
الرابعة تدل على حجية المعنى المفهوم من اللفظ ولو لم يكن المفهوم حجة لانسد باب
التفاهم والوثوق بالالفاظ ولزم الاغراء بالجهل وهو قبيح اذا عرفت هذا
فاعلم انه اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاما ان تكون الحقيقة غالبة
في الاستعمال فلا شك في تقدمها على المجاز لما ذكر من الادلة واما ان ينعكس
فان كان بحيث هجر المعنى الحقيقي ولم يتبادر من اللفظ الا المعنى المجازي كان
منقولا وكان هو حقيقة اللفظ ح وكان اللازم تقديمه على الحقيقة المهجورة
وهو ايضا مسلم لعين ما ذكر من الادلة وان لا يصل الى ذلك الحد بل يكون
له غلبة ما لم يصل بها الى حد النقل والخروج عن مسمى المجازية وخروج الحقيقة
عن كونها حقيقة ففيه خلاف فذهب ابو حنيفة واتباعه الى تقدم الحقيقة
ايضا للاستصحاب فانها كانت اولى قبل شهرة المجاز الظ بان رجحانه[3]
وشهرته وقال جمع[3] بحصول التعارض من الاولوية الثابتة للحقيقة بالاصالة
والرجحان الثابت للمجاز فيه كل منهما راجحا من وجه ومرجوحا من آخر

[2] واما ان يحمل عليهما معا وهو ايضا باطل لانه لو قال الواضع احمل عليهما معا كان المجموع حقيقة صح

[4] فكذا بعده ورجح الاستاد ابو اسحق باصالة الحقيقة وقال ابو يوسف واتباعه برجحان المجاز

فيلزم

فيلزم التوقف واختاره العلامة والشهيدان ومن تأخر عنهم وصريح كلام علماء
الاصول ما اذا غلب المجاز في الاستعمال على الحقيقة وسيعرف مكان اجراء الاشكال
في صورة التساوي ايضا فتفطن وانا اقول ان كان معنى اصالة الحقيقة هو الرجحان
في النظر نظرا الى انسباق الذهن مع التجرد عن القرينة اليها مع انضمام الادلة العقلية
والنقلية الدالة على حجيته فهم العرف وقبح الاغراء بالجهل فلا وجه لتقديم الحقيقة
على المجاز في الصورة المفروضة لزوال الرجحان والانسباق الفهم كما هو المفروض
وتردد الذهن مع التجرد عن القرينة في الحمل على ايهما فلا يبقى وجه لرجحانها عليه
وكان التوقف هو اللازم ح واما ان كان وجه اصالة الحقيقة ما ذكر في الوجه
الثالث من توقف المجاز على العلاقة والنقل دون الحقيقة فلتقدم الحقيقة على المجاز
ح وجه وجيه ولعل الانصاف يشهد بصحة الاستقراء المدعى واما وجه الثالث
فلا وجه له في هذا المقام نعم ينفع في مقام المعنى الثاني الذي نقلنا عن السيد
عميد الدين وهو خارج عن النزاع لان المفروض ثبوت المجاز وغلبته واشتهاره
وذلك ينفع في اثبات اصل المجازية لا مقام التردد بين الحقيقة والمجاز الثابتين
في الارادة من اللفظ قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد ومن فروع المسئلة
ما لو قال والله لاشربن من هذا النهر فهو حقيقة في الشرب منه بفيه فاذا اغترف
بالكوز وشرب فهو مجاز لانه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر
والحقيقة قد تراد لان كثيرا من الناس يكرع بفيه من الماء ومنها اذا حلف ان
لا ياكل من هذه الشجرة فان اليمين يحمل على الاكل من ثمرها دون الورق والاغصان
وان كان هو الحقيقة لانها قد اميتت بخلاف ما اذا حلف ان لا ياكل من هذه
الشاة فان اليمين يحمل على الاكل من لحمها وفي حملها على لبنها وجهان ومنها
اذا اوصى له بدابة فانه يعطى من الخيل والبغال والحمير عملا بالعرف العام
او يختص بالفرس دون العصافير والحمام وغيرها ومنها ما لو كان له زوجتان
احديهما فاطمة بنت محمد والاخرى بنت رجل سماه ابوه محمدا الا انه اشتهر في
الناس بزيد ولا ينادونه بذلك فقال الزوج زوجتي بنت محمد طالق
ثم قال اردت بنت محمد الذي يدعونه زيدا فان جعلناهما متساويين

[2] من استقراء كلام العرب يحصل القطع منه بكون هذا المبني والاساس في تفاهم المعاني من الالفاظ مع ما ذكر ض

او رجحنا الحقيقة قبل والا فلا انتهى وفي عدّ هذه المسائل من فروع المسئلة
نظر واضح سيما الاخيرين فتفطن ولا يذهب عليك ان الظاهر من هذه الامثلة
وصريح عبارة علماء الاصول ومقتضى بعض ادلتهم المتقدمة سيما دليل القول
بترجيح المجاز ان محل النزاع فيما صار المعنى المجازي بالغا من الشهرة حدا يتبادر
من اللفظ مع فقد القرينة ويكون الحقيقة مرجوحة غير متبادرة وان لم تصر
مهجورة بالمرة ولا شك ان شيوع استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة
لو سلم لم يبلغ هذا المبلغ بل غايته التساوي مع انه ايضا محل تامل والظاهر انه
لا خلاف في صورة التساوي في تقدم الحقيقة وان امكن اجراء الاشكال فيها
ايضا بالنظر الى ما اشرنا اليه من ان الباعث لتقدم الحقيقة رجحانها في
النظر وانسباقها الى الفهم بضميمة ما يدل على حجية فهم العرف من الادلة العقلية
والنقلية اذ مع بلوغ غلبة المجاز حدا يساوي الحقيقة في تردد الذهن عن
الحمل على احدهما لا رجحان للحقيقة ولا تبادر فلا يكون دليلا على
حجيتها وتقدمها الا اني لم ار مصرحا بهذه الصورة ومجريا لهذا الاشكال
فيها بل كلامهم متحد المضمون في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح نعم صاحب
المعالم حيث ان ظاهر كلامه متناقض حيث قال ان استعمال صيغة الامر في
الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فلا تغفل وعلى اي
حال فان الحقنا صورة التساوي بالحقيقة الراجحة كما هو ظاهرهم كان البحث
على صاحب المعالم اظهر وبعد او الاكتفاء بما قدمناه من الحل والنقوض
واعلم ان بعض الفضلاء وهو المدقق الخوانساري صاحب الذخيرة والكفاية
يتوقف كصاحب المعالم في الحمل المزبور مع التجرد عن القرينة الا مع مطابقته
لفهم المشهور لمن فرع فهم كثير الاصحاب منها الوجوب والتحريم فانه لا يتوقف في حملها على
على الحمل ولعله من جهة ان الشهرة عنده مرجحة للمعنى الحقيقي على المجازي الراجح
وهو في محله لو لم يعلم ان مبنى فهمهم الوجوب والتحريم منهما اما ذاتا لعله
خصوصية المورد المخصوص صارت سببا لفهمهم ولكن الظاهر بل المقطوع به ان

بناء

والوجوب

فقه

بناء فهمهم على مجرد كونه حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة وهو لا يوافقهم فيه اي في هذا
المبنى فلا وجه للحوالة اليهم ثم اعلم **الفائدة الخامسة** قد ظهر ان الواجب ما يكون على تركه
العقاب وهو قد يتوقف على شيء آخر فاما ان يتوقف وجوبه على ذلك الشيء كتوقف
الزكوة على النصاب والحج على الاستطاعة ومن جملته كل شرط او سبب غير مقدور
للمكلف حيث ان وجوبه لو كان مطلقا لزم التكليف بما لا يطاق كدخول الوقت للصلوة
ومن جملته شرائط التكليف كالبلوغ والعقل والاختيار ويسمى هذا القسم من الواجب
واجبا مشروطا ومقدمته التي يتوقف هو عليها ليست واجبة اجماعا اي لا يجب تحصيل النصاب
حتى تجب الزكوة ولا الاستطاعة حتى يجب الحج بل ان اتفق حصول المقدمة تحقق وجوب
ذي المقدمة والا فلا واما ان لا يتوقف وجوبه عليه بل يكون حصوله وتحققه عقلا
او شرعا او عادة متوقفا عليه ويكون واجبا على كل حال سواء حققت المقدمة ام لا
ويسمى واجبا مطلقا كالوضوء بالنسبة الى الصلوة ولازم هذا القسم ان تكون المقدمة
مقدورة للمكلف كما عرفت ثم الواجب اما ان يعلم بمجرد العقل مع قطع النظر عن
الادلة الشرعية كونه مشروطا كالشرط المتوقف حصول الواجب عليها مع كونها
غير مقدورة لما عرفت من امتناع التكليف بما لا يطاق فلذلك لا يجب مقدمته قطعا
واما ان يعلم كونه واجبا مطلقا بمجرد العقل كالسبب اي ما يتوقف وجود الشيء على وجوده
وعدمه على عدمه فانه لو كان وجوب المسبب معلقا على حصوله لزم تعليق الفعل
على نفسه لامتناع وجود السبب بدون وجود المسبب ومعنى الواجب المشروط
كما عرفت انه اذا اتفق وجود السبب وجب المسبب والا فلا مع انه بعد تحقق
السبب لا بد من تحقق المسبب فلا معنى لوجوبه حينئذ لامتناع تحصيل الحاصل فهو ايضا
يحكم العقل بكون الواجب بالنسبة اليه واجبا مطلقا وسنذكر حكم مقدمة الواجب
المطلق واما ان لا يعلم احدهما من مجرد العقل بل يحتمل كلا من القسمين
بنظر العقل فان ثبت من الادلة الشرعية كونه من احد القسمين كما ثبت
في الوضوء ان الصلوة بالنسبة اليه واجبة مطلقا وفي النصاب بالنسبة الى الزكوة
انها واجبة بشرط حصوله وان لم يثبت من الخارج ولم يعلم لزمه حكمه وان حصل
الشك ولم يعلم شرعا كما لم يعلم عقلا ففيه الخلاف المتقدم بين السيد والمشـ

فى ان الاصل كون الواجب مطلقا فيجب مقدمته كما سيجئ او مشروطا فلا يجب وهذه
مسئلة اخرى لا لها بمسئلة وجوب مقدمة الواجب كما توهمه بعضهم فنسبوا الى المرتضى
القول بالتفصيل بين السبب وغيره فى المقدمة الواجب المطلق وانه يجب فى الاول
دون الثانى بل ظاهر السيد موافقة المشهور فى وجوب مطلقا واعلم ان مقدمة الواجب
المطلق اما ان تكون سببا او شرطا وقد عرفت معناهما والسبب اما عقلى كالنظر المحصل
للعلم الواجب وعادى كحز الرقبة بالنسبة الى القتل او شرعى كالصيغة بالنسبة
الى العتق الواجب وكذا ما عقلى كترك اضداد المامور به او عادى كغسل جزء
من الراس فى الوضوء او شرعى كالوضوء للصلوة ثم انه قد اشتهر الخلاف فى ان ما لا يتم
الواجب الا به مطلقا واجب مطلقا اى فى جميع اقسام السبب والشرط المذكورة كما هو راى
اكثر المعتزلة والاشاعرة ام لا مطلقا كما نقله شيخنا البهائى فى حواشى الزبدة وبعض من
المعالم وجود القائل به الا انه غير معروف ام اذا كان سببا خاصة كما نسب الى المرتضى
واختاره صاحب المعالم او اذا كان شرطا شرعيا خاصة كما ذهب اليه الحاجبى فهذه
اقوال اربعة فى المسئلة قال الشهيد فى قواعده من المبنى على ان ما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب وجوب غسل الثوب كله عند اشتباه النجاسة فى اجزائه وغسل
الثياب المحصورة عند اشتباه النجس منها ووجوب اعادة ثلث صلوة الخمس عند
اشتباه الفائتة ووجوب اجرة الكيال والوزان على البايع فى المبيع وعلى المشترى فى
الثمن ووجوب الاكاف والحزام والزمام والقتب على الموجر وذكر الثلثة الاول
العلامة فى التهذيب وزاد شيخنا البهائى غسل جزء من الراس فى غسل الوجه فى الوضوء
ووجوب الغسل مع الوضوء اذا اشتبه الخارج بين المنى والبول ووجوب احياء
العشر الاواخر على من نذر احياء ليلة القدر ووجوب تغسيل الكل عند اشتباه
المسلمين بالكفار ان لم نعمل برواية التمييز بكيش الذكر ووجوب التوجه
الى الاربع عند اشتباه القبلة اقول ان كانت فروع المسئلة ما يصلح مقدمة
للواجب المطلق فهو اكثر من ان تحصى ولا حاجة الى العد والذكر على ان جعل
هذه المسائل من متفرعات المسئلة نظر واضح الان وجوب مقدمة الواجب
عقلا مما لا يمكن انكاره والتلازم بين حكم العقل والشرع ايضا كذلك فوجوب

المقدمة بين الثبوت على كل الاقوال وكيف يمكن العاقل من انكار وجوب المقدمة
بعد معرفة توقف الواجب عليها وعدم امكان حصوله الا بها وهذا اظهر من ان
يحتاج الى البيان وانما النزاع فى هذه المسئلة يرجع الى ان وجوب المقدمة ثابت من
العقل خاصة كساير الاحكام التى ثبت شرعيتها من دليل العقل ام هو مدلول
اللفظ الدال على وجوب ذى المقدمة مثلا اذا قال الشارع اقيموا فكما ان وجوب
الصلوة ثابت من الخطاب فكذا وجوب الوضوء ثابت منه ايضا فالخطاب دال عليهما
معا وان كان فى احدهما بعنوان المطابقة وفى الاخر بالالتزام او لا يدل الخطاب اللفظى
الصادر من الشارع الا على وجوب الصلوة خاصة وحكم الوضوء بالنظر الى هذا الخطاب
الدال على حكم الصلوة مسكوت عنه وانما يثبت حكمه اعنى الوجوب بعد ملاحظة
هذا الخطاب المثبت لحكم الصلوة وملاحظة الحكم الوضعى الثابت من نص اخر
على اشتراط الصلوة بالوضوء من العقل وان كان حكم كل عقل مثبتا للحكم الشرعى
كليا بناء على القاعدة المسلمة بين العدلية اعنى التقبيح والتحسين العقليين
فان ثبوت الحكم الشرعى بطريق كلى من الحكم العقلى غير ثبوته من النص الخاص
بعنوان الخطاب وهذا النزاع كما تراه لا ربط له بهذه التفريعات التى فرعوها
بل الظاهر ان هذا النزاع قليل الجدوى فى المسائل الفقهية وسنذكر ثمرة يسيرة
فى اخر البحث ان شاء الله واعلم ان المشهور بين اصحابنا ايضا من هذه الاقوال الاربعة هو القول
الاول الا ان المعروف فى كتب الاصول من ادلته وجوه ضعيفة قد تعرضوا لتزييفها
بابلغ بيان منها ما ذكره العلامة وغيره من انه لو لم يجب لزم التكليف بما لا يطاق
او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى بقسميه باطل بيان الملازمة انه يجوز حينئذ
تركه وبعد الترك ان بقى الواجب على وجوبه فالاول والا فالثانى والجواب بان
تاثير الايجاب فى القدرة غير معقول والمقدور كيف يصير ممتنعا والكلام انما
هو فى المقدور ومنها ان ترتب الذم على ترك المقدمة وهو دليل الوجوب والجواب
المنع من ذلك وانما الذم على ترك ذى المقدمة بحيث لا عن تركها وفوته المبهة
كذا الذم عند العقلاء العبد المامور بالكتابة القادر على تحصيل القلم المعتذر
بفقده على عدم تحصيله وانكاره مكابرة اقول وقد ظهر لك ان ترتب الذم يدلك

على الوجوب العقلي وهو مما ينكر انما الكلام في دلالة الخطاب بذي المقدمة على وجوب
المقدمة لفظا وهذا مما لا يدل الدليل المذكور عليه على انك ستعرف ان وجوب
المقدمة على القول به ليس على حد وجوب الواجبات الذاتية بل وجوبه لاجل
التوصل الى ذي المقدمة ولذا يجتمع مع الحرام كما ستعرف وح فالذم على ترك ذي
المقدمة نظرا الى استلزامه له وبالجملة فلا دليل على القول بالوجوب تركن اليه
النفس ولذا اختار جملة من المحققين القول بالعدم لفقد الدلالة بانواعها
الثلث اما المطابقة والتضمن فواضح واما الالتزام فهو شرطه اللزوم العقلي او
العرفي بالملازمة بينهما ولا يمنع التصريح بنفيه وما ذكره البهائي من ان التصريح بالخلاف
لا يثبت حكما ما لم يوجد فاذا وجد ان الدلالة على الوجوب ثابتة الا ان التصريح
بالخلاف قرينة على عدم الدلالة كالاستثناء الدال على خروج ما لولاه لدخل مدفوع
بان مراد المستدل ان الدلالة ليست من جهة تصريح الواضع بالوضع من جهة
الملازمة التي يحكم بها العقل او العرف بين الامر بالصلوة وبالوضوء وعدم امكان
الانفكاك بينهما فان هذا هو الباعث فالتصريح بالخلاف تصريح بما يستحيل عقلا
وهو الانفكاك بين اللازم والملزوم فالتصريح بالخلاف دليل على عدم تحقق
الملازمة فقياسه على الاستثناء قياس مع الفارق فافهم نعم يرد على هذا الدليل
ما سنذكره انشاء الله واما ما ذكر دليلا على وجوب السبب من المقدمات من ان القدرة غير
حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل انّ الوجوب
في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب
فلامتناعها واما معها فلكونها ح لازمة لا يمكن تركها فحينئذ يراد من متعلق ظم
بمسبب فهو متعلق في الحقيقة بالسبب فالواجب في الحقيقة هو وان كان في
الظ وسيلة له ففيه ما تبين في محله ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
وتعلق القدرة بالمسببات بتوسط الاسباب كاف لصحة التكليف بها ولا
استبعاد عقلا في عدم تعلق نظر الشارع بالسبب وعدم رجحانه في نظره
من حيث هو وتوقف الفعل عليه عقلا لا يستلزم الخطاب به شرعا و
الاجرى في الشروط الشرعية ايض لتحقق التوقف هنا ايض وليصح كما يجيء

بانه

او العرف ونحن لا نتصور من لفظ الامر بالصلوة حقيقة الوضوء فضلا عن الامر به ولا يحكم العقل به ح

قرر الارادة بر

بانه لو لم يجب الشرط ايض لكان الاتي بالمشروط فقط آتيا بجميع ما امر به فيكون صحيحا فلا
يكون الشرط شرطا هف واجيب بان عدم وجوب الشرط لا ينافي عدم الاتيان بالمامور
به بعنوان كونه نوعا خاصا من الماهية المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما
لانتفاء الخصوصية فينتفي الماهية المخصوصة وح يكون نسبة الشرط الشرعي الى المامور
به كنسبة الشروط العقلية الى المشروط بها عقلا وبالجملة بعد صدور الخطاب
الوضعي عن الشارع بقوله لا صلوة الا بطهور مثلا يظهر ان المواد الطبيعية المختصة
بكونها صادرة عن المتطهر ولا يلزمه وجوب الطهارة اذ هي مما يتوقف عليه
المامور به وليست نفسه ولا جزئه وايجاب الشيء لا يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه عند المستدل ولا يلزم ان يكون الخصوصية واجبة على حدة اذ ليس
الواجب الا الطبيعة المختصة بهذه الخصوصية فصلوة الظهر واجبة واحدة لا ان
طبيعة الصلوة واجبة وخصوصية الظهر واجبة اخرى واجزاء الشيء الواحد سواء
كانت خارجية او ذهنية لا يكون لها عقاب بازاء كل واحد منها واعترض عليه
بان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب والصلوة الصادرة عن المتطهر افعال
معينة مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها فيكون التكليف بها
بتلك الحيثية تكليفا باسبابها والسبب هي الاركان المخصوصة مع الطهارة فتعلق
التكليف بالطهارة كالصلوة وفيه انه مبني على وجوب السبب وقد عرفت
ضعفه ويمكن ان يق ان معنى الشرطية مستلزم لتقدم الشرط على المشروط
فيكون المشروط مطلوبا بوصف ومع عدم الاتيان بالشرط لا يحصل الوصف
المزبور فلا يكون اتيا بجميع ما امر به فتأمل وحاصل ما يمكن اليه الاشارة ان المراد
من عدم وجوب المقدمة على ما القائلون بالعدم ان كان عدم ترتب العقاب
على تركها على حدة او الذم كذلك اي عدم ترتب ذم مستقل مع قطع النظر
عن ذي المقدمة على المقدمة او عدم تعلق الخطاب الاصلي بها لكن المقدمة
بمعنى كونها الحجة في نفسها مطلوبة لذاتها موجبة للتقرب اليه تعالى بنفسها
حتى يحتاج الى قصد الاخلاص والتقرب ولا تصح بدونه فهو صحيح لعين ما ذكر
من عدم الدلالة على هذه المراتب قطعا اما الخطاب فلانه يمكن الذهول

المتخصصة

المتخصصة

كواجبه م

فتأمل

يقول

صحيح

عن المقدمة فضلا عن وجوبها حين الخطاب بذى المقدمة وما يكون كذلك لا يكون
مدلولا من الخطاب بالاصالة الذى معناه الكلام الموجه الى الغير للافهام واما
الطلب فلا مكان تحققها عند الامر بحيث لو استشعر توقف المامور به عليها يرجع عن
طلب ذى المقدمة فكيف يكون شئ مطلوبا بالذات وقد تكون غير ملائمة لطبعه
حتى ان الامر لو يجوز صدور ذى المقدمة بدونها ولو بخرق العادة لمنع المامور
من اتيانها فكيف تكون مطلوبة لذاتها واما الذم والعقاب فان العقاب لا سبيل
اليه الا من جهة الشرع ولا دليل يدل على اخبار الشارع بعقابين وكون الشئ مقدمة
لشئ حسن يستحق فاعله المدح وتاركه الذم غير مستلزم لكونه كذلك فى نفسه
مع قطع النظر عن كونه وسيلة الى ذى المقدمة فقبح تركه انما يكون لاستلزامه
لترك الحسن الذاتى والعاقل لا يذم بسبب حدوث قبح واحد ذمين متغايرين
الا ان الظاهر عدم النزاع فيه وان القائل بوجوب المقدمة لا يدعيها لوضوح
فساده وحكمهم بذلك فى ضمن المسائل الفقهية كما لا يخفى على المتتبع وان كان
المراد عدم تعلق الوجوب بها مطلقا اى عدم تعلق الطلب الحتمى والالزام الايجابى
وعدم الرضا بالترك وان كان العقاب على ترك ذى المقدمة والذم عليه
فهو مكابرة صرفة ومجادلة محضة بل انكار للضرورة كما اعترف به المحقق الطوسى
فى نقد المحصل والمحقق الدوانى وغيرهما ويشهد به الفطرة السليمة والدلالة
تبعية على سبيل الايماء والاشارة كدلالة قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله
نعم وفصاله فى عامين على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وهذا القدر من الدلالة
مما لا مجال لانكاره كما يشهد به الوجدان ومنه يظهر ان الوجوب وان كان شرعيا
مدلولا للفظ الا انه توصلى اى بمجرد التوصل الى ذى المقدمة كما لا يخفى على الفطن
وللتفصيل محل اخر واما ما قاله المستدل من انه لا يمتنع التصريح بنفيه وذلك
يدل على انتفاء الملازمة ففيه ان الملازمة العقلية ثابتة لا محالة كما عرفت
والملازمة الشرعية اعنى دلالة اللفظ والخطاب الشرعى بالصلوة مثلا بالنهج
المذكور ثابتة بالوضوء بمعنى ان اللفظ يدل على ان الشارع انما حكم بهذا الخطاب
بانه لا بد فى الامتثال بالصلوة من تحقق الوضوء والاتيان به فتصريح الشارع بنفى

الوجوب

الوجوب عن الوضوء ان كان بمعنى انه ليس كالصلوة مطلوبا له فى حد ذاته ولا العقاب
مترتبا على تركه فهذا لا يضر فيما ادعيناه كما عرفت وان كان انه لا يلزم الاتيان به حتى يتحقق
الامتثال بالصلوة فهذا مما يحكم بديهة العقل بفساده فلا تغفل قال الاستاد وليست
ثمرة النزاع فى هذه المسئلة ما توهم بعضهم كالشهيد الثانى وشيخنا البهائى و
صرح بعض من تاخر عنهم كمولانا محمد صالح المازندرانى فى حاشيته على المعالم وغيره
من ترتب العقاب والذم على ترك المقدمة على حدة لتصريح الموجبين بانه ليس هنا
عقابان بل عقاب واحد على ترك ذى المقدمة بل تظهر الثمرة فى النذر والوقف
والوصية مثلا لو نذر الرجل ان يفعل واجبين شرعيين فصلى بوضوء فهل خرج
عن عهدة النذر ام لا او اوصى رجل او نذر ان يعطى رجلا بواجبين او واجبات
شرعية محصورة فى عدد معين فهل تعد المقدمة من جملتها ام لا فهذه ثمرة النزاع
فى هذه المسئلة ولا باس بها لكن هنا ثمرة اخرى وهى انه لا يمكن الاتيان بها على وجه
غير مشروع لامتناع اجتماع الامر والنهى فى محل واحد اقول لا شك ان القائل
بوجوبها لا يدعى كونها على حد سائر الواجبات الذاتية بل لاجل التوصل الى
ذى المقدمة ولولاه لزم ان لا يكون قاطع طريق الحج بنهج غير مشروع ممتثلا ويكون
مكلفا بالاتيان به مرة بعد اخرى وهو خلاف الاجماع واجتماع الوجوب التوصلى مع الحرمة
مما لا ينكر كما صرح به الاستاد دام ظله وجه يظهر مما تلوناه عليك من ان هذا القسم
من الوجوب لكنا انبتناه للمقدمة لا يدل على رجحان متعلقه بالذات وتعلق الطلب
به ولا الذم ولا العقاب بتركه بالذات بل معناه ان العقل اذا لاحظ الشئ الذى
تعلق به الخطاب الايجابى والطلب الحتمى بالاصالة حكم بان جميع ما يتوقف عليه وجود
هذا الشئ فى نفسه او بحسب اعتبار الامر لا يجوز تركه من حيث انه مقدمة موقوف
عليه ولا يصح الامر الاذن فى تركه من حيث انه كذلك وان كان فى نفسه مباحا عند
الامر ماذونا فى تركه او قبيحا محرما بجواز ان لا يكون للشئ جهة مرجحة للفعل فى
نفسه ولاجله يكون مباحا عند الامر ومع ذلك لا يجوز منه الرخصة فى تركه من
حيث هى مقدمة الواجب عنده الا بعد انفساخ عزيمته على الفعل ورفعه
الايجاب عنه ويجوز فى مثل هذا الواجب لا ينبغى ان يكون ملتفتا اليه مشعورا به

وان يكون معفوّاً عنه وان يكون مرضياً عند الامر وان يكون مكروهاً الى بعض ملايم للطبع فعلم
ان الواجب على قسمين قسم يترتب على تركه العقاب والذم من حيث هو متروك والاخر يترتب
على تركه عقاب من حيث ان تركه يستلزم الواجب الاول مع اشتراكهما في ترتب الذم والعقاب
على تركهما في الجملة حتى يصح تسميتهما بالواجب وانت بعد امعان النظر فيما حققناه والتتبع
الوافي بمقالات القوم تعلم ان مراد من يدعي الدلالة ليس الا ذلك وانعلى ذلك لا تكون
ثمرة بين المثبت هذا الوجوب والنافي فافهم **الفايدة الخامسة** اشتهر الخلاف بين
الاصوليين في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده مطلقاً او العام بمعنى الترك فقط قال
الشهيد الثاني في تمهيده اذا قال السيد لعبده اقعد مثلا فهنا امران منافيان للمامور
به هو وجود القعود احدهما مناف له لذاته اي بنفسه وهو عدم القعود لانهما نقيضان
والمنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهي عن عدمه
او على المنع عنه بلا خلاف والثاني مناف له بالعرض لا بالاستلزام وهو الضد كالقيام ٢
يستلزم عدم القعود الذي هو نقيض القعود فلو جاز عدم القعود لاجتمع النقيضان
فامتناع اجتماع الضدين انما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتيهما فاللفظ الدال على
القعود يدل على النهي عن الاضداد الوجودية كالقيام بالالتزام انتهى فالضد للعام
في عباير علماء الاصول اشارة الى المنع الاول الذي نقلناه عن الشهيد وهو النقيض
باصطلاح المنطقيين وربما اطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وكيف كان فالمعنى
الثاني المسمى في اصطلاح علماء الاصول بالضد الخاص بل هو عينه في الحقيقة اذ لا وجود
للكلي في الخارج الا في ضمن افراده او هو عين وجود افراده على القولين ثم قال قيل ان
الامر بالفعل هو نفس النهي عن ضده فاذا قيل مثلا تحرك معناه لا تسكن واتصافه
بكونه امراً ونهياً باعتبارين كما تتصف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة الى
شيئين وقيل هو غيره ولكن يدل عليه بالالتزام لان الامر دال على المنع من الترك وهو من
لوازم المنع من ذلك المنع من الاضداد فيكون الامر دالا على المنع من الاضداد بالالتزام
وعلى هذا فالامر بالشيء نهي عن جميع اضداده بخلاف النهي عن الشيء فانه امر باحد
اضداده انتهى وقال بعضهم ان النزاع مختص بالضد الخاص فحجاز القول بانتفاء
الدلالة في العام لزم خروج الواجب عن كونه واجباً واعترض بان النزاع فيه ليس

منحصر

بكلمة

منحصر في محل الاقتضاء حتى يلزم ذلك فلعله في كيفيته بانه على سبيل المطابقة او التضمن
او الالتزام بل هذا النزاع في العام اقرب من الخاص اقول مع ان شيخنا البهائي نقل في
حواشي الزبدة من بعضهم التصريح بعدم افادته النهي عن العام ايضا اعني الترك ٤ه
محتجاً بانه كثيرا ما يحصل الذهول عن الاضداد الخاصة حال الامر فيحصل عن العام كما يشهد
به الوجدان واجاب عن الحجة بان البحث على تقدير كون الامر للوجوب فالسيد اذا قال
لعبده اضرب فكانه قال اوجبت عليك الضرب ولا معنى للايجاب للفعل الا طلبه مع
المنع من الترك كيف يذهل العاقل عما هو صريح كلامه انتهى كلامه وهذا صريح في وجود
القائل بنفي الاقتضاء للعام ثم ان حاصل الكلام ان احد الاقوال في هذه المسئلة عدم
الاقتضاء مطلقا كما عرفت والثاني عدمه في الخاص مطلقا وفي العام تثبت الدلالة المطابقية
والثالث كذلك مع الدلالة التضمنية في العام واختاره صاحب المعالم وغيره والرابع
كذلك مع الدلالة الالتزامية في العام ولعله الذي اختاره السيد ره والخامس ثبوت الدلالة
فيهما بالالتزام ذهب اليه العلامة تبعا لجمهور الاصوليين وظاهر اكثر هؤلاء كما صرح
به صاحب المعالم كون الالتزام لفظيا وقيل بانه في العام لفظي وفي الخاص معنوي
واختاره جملة من محققي المتاخرين ولعله الاقرب من قوة كما ستعرف ثم قلنا بانه
يدل فهل يختص ام يدل امر الندب ايضا على كراهة ضده فيه قولان ويظهر فايدة
الخلاف في مواضع منها ان قال لامرأته ان خالفت امري فانت علي كظهر امي او انت
طالق عند مجوز تعليقه على الشرط من العامة ثم قال لا تكلمي زيدا فكلمته لم يقع
ما علقه لانها خالفت نهيه لا امره وقال الغزالي اهل العرف يعدونه مخالفا للامر
ولو قال ان خالفت نهيي فانت علي كظهر امي ثم قال لها قومي فقعدت بني على ان
الامر بالشيء نهي عن ضده ام لا قال الشهيد الثاني فذهب بعض من جعل نهيا
الى وقوع الظهار والاظهر المنع مطلقا اذ لا يتبادر في العرف لمن قال قم انه نهى انتهى فتأمل
ومنها لو ترك المصلي اداء الدين مع المطالبة به واشتغل بالصلوة مع سعة وقتها
فان قلنا ان الامر بالاداء نهي عن ضده مطلقا لم تصح صلوته الى ان تضيق الوقت
للنهي عنها المقتضي للفساد وان منعناه مطلقا او خصصناه بالعام صحت ومنها
ما لو دخل المسجد في اول وقت الصلوة ورأى فيه نجاسة ولم يشتغل بالازالة

محتجاً

١٢ سيف م

٢ بالواجب م

بل اشتغل بالصلوة فحكمه وما لو سلم على المصلي من يجب عليه الرد فترك واشتغل بها
فهل تبطل ام لا ولو اشتغل بالنوافل المستحبة ولم يشتغل بالصلوة مع ضيقها او بواجب
آخر معه فهل تبطل ام لا او غير ذلك مما لا يحصى وقد تصدى جملة من المتأخرين كصاحب
المعالم وغيره لبيان ما في هذه المسئلة من الحق والباطل بابلغ وجه والحق بعد التأمل
الصادق هو الثاني لفقد الدلالة فيما سوى العام بانواعها والنهي تكليف يحتاج
الى دليل وليس سوى ما ذكره القائلون بالدلالة من وجوه موثقة مشهورة منها ما
تقدم نقله عن الشهيد الثاني من ان الامر دال على المنع من الترك بالتضمن ومن
لوازمه المنع عن الاضداد مع ما ذكره من وجه الملازمة اولا وقرره بعضهم كذا فعل
الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم فالفعل المذكور محرم وفيه ما ذكره
في المعالم وغيره من ان الملازمة بين ترك المامور به وفعل الضد ان كان بطريق
العلية والمعلولية منعناها اذ العلة لترك المامور به اما عدم الداعي اليه او
وجود الصارف عنه دون فعل الضد والا لما تخلف عنه وليس احدهما علة
لفعل الضد فان مجرد عدم الداعي الى احد الضدين ووجود الصارف لا يكفي في فعل
الضد ما لم يتحقق الصارف عنه ويتحقق الداعي اليه وهو واضح وان اريد منها الملازمة
الاتفاقية وعدم الانفكاك الخارجي فذلك لا يستلزم اتحاد المتلازمين في الحكم
اذ غاية ما هنا تضاد الاحكام وهو يمنع عن اجتماع حكمين في محل واحد لا محلين
متلازمين كيف ولو تم هذا الكلام لزم صحة ما يقوله الكعبي في نفي المباح فان
ترك الحرام واجب وهو لازم لفعل من الافعال فيجب ذلك الفعل لوجوب
تماثل المتلازمين في الحكم وفيه ما لا يخفى ومنها ان الاتيان بالمامور به واجب ولا يتم
الا بترك الضد فهو ايضا واجب ولا معنى لوجوب ترك الضد الا حرمة الفعل واجيب
بمنع وجوب المقدمة شرعا وفيه نظر فان مقدمة الواجب واجبة شرعا على
الاقوى كما بيناه ولو سلم عدم وجوبه شرعا فلا مجال لانكار وجوبه عقلا كما
عرفت وهو يكفي للتحريم المدعى في هذا المقام لثبوت التلازم بين حكم العقل
والشرع نعم يمكن ان يقال ان وجوب المقدمة على ما عرفت وجوب تبعي والدلالة
على سبيل الايماء والاشارة وهي تثبت بالالتزام المعنوي دون اللفظي فالقول

٢ ويستلزم المحرم محرم

بالالتزام



بالالتزام اللفظي كما هو المشهور في السنة بعض القاصرين ومنه يظهر ضعف ما استدل به المرتضى
على عدم [illegible] النهي بان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده ومع الغفلة لا يتحقق [illegible] عنه لاستحالة
النهي عن الشيء كونه متصورا للناهي كما في الالتزام البين بالمعنى الاخص سيما اذا كان الالتزام
عرضيا اي بواسطة لازم آخر كما في نحو ما نحن فيه فان الملازمة العقلية بين الايجاب والنهي
عن الترك وهو يستلزم النهي عن الاضداد الخاصة فتكون دلالة الامر عليه من قبيل [illegible]
[illegible] على لازم اللازم فلا يحصل من الدلالة اللفظية بل هو دلالة عقلية [illegible]
[illegible] مع [illegible] يكون الدلالة من هذا القسم [illegible]
الشهيد الثاني فيما قدمنا نقله من عبارته والسيد عميد الدين في شرح [illegible] وجماعة من محققي
المتأخرين كالشيخ البهائي والفاضل الباغنوي في حاشيته على شرح المختصر وغيرهما والمحشي على
المعالم حيث نقل عن هذا الكلام عن بعض معاصريه ولم [illegible] الامتثال
المنقسم به في هذا المجال وانما طعن فيه بانه توجيه لكلام اكثر الاصوليين بما لا يرضى به اكثرهم
واعلم ان شبهة الكعبي مشابهة لهذين الدليلين فيها ما تقدم من جهة الملازمة مع [illegible]
ومنها ان ترك الحرام واجب ولا يتم الا بفعل الضد فهو واجب من باب المقدمة [illegible]
الشبهة بهذا التقرير التزم بعضهم وجوب الافعال تخييرا فان بنيت الموقوفة كانت الشبهة
قوية اذ التزام الوجوب التخييري لا يجدي مادة الاشكال فاللازم على من يلتزمها ان يعترف به الحق
بنفي المباح حقيقة والتزم كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد الخاص معا ومن انكره فلا
سهل عليه الانكار هنا لما عرفت من ان المسئلتين من شرعة واحدة والذي اراه في التفصي
[illegible] وقال شيخنا البهائي في حواشي الزبدة ان المراد بمقدمة الواجب ما يكون وسيلة
ووصلة الى فعله كقطع المسافة في الحج ولا نم ان ترك احد الضدين وسيلة الى فعل الاخر بل هو
لازم ومقارن كما ذكرناه في شبهة الكعبي انتهى وقال المحقق [illegible] الشبهة واستدلال الكعبي [illegible]
بان ترك الحرام لا يتم الا بما هو هو اي المباح بعينه ترك الحرام كاطباق الفم فانه بعينه ترك القذف
وهو مع مصادمته للاجماع مدخول الى ان قال لا نسلم كون المباح مقدمة لترك الحرام ولا فرد منه
اذ هو الكف والمباح كالحركة والسكون مقارنات لا غيرها ونحوه قال سلطان العلماء في حاشيته على المعالم
لكن المدقق الشيرواني قال فيما [illegible] ان نفي التوقف [illegible] لما يقتضيه العقل اذ العقل يجد التوقف بين
عدم الضد وتحقق الضد الآخر وقطع ان [illegible] عدم الضد يحقق الضد الآخر ولما اجمع عليه القوم

فان الالتزام البين بالمعنى الاخص يعد من الدلالات اللفظية كدلالة العمى على عدم البصر واما

من ان عدم المانع من جملة العلل ويشعر كلام الشيخ الرئيس في بعض كلماته بان
وجود الضد سبب لانتفاء الضد الاخر وتوقف فناء الضد على طريان الضد هو
المش بين المتكلمين فنفي التوقف من الطرفين مناف لما اتفق عليه القوم انتهى
ثم وقال صاحب المعالم انه مع وجود الصارف عن الحرام لا احتياج الترك الى شئ
من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان او احتياج الباقي
الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك
الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق
الترك فلا يحصل الا مع فعله فنحن نقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مط يلتزم
بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو
في سعة من هذا وغيره ثم اجرى هذا التحقيق بعينه في محل النزاع وقال ان العلة في ترك
المامور به انما هو وجود الصارف عنه وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل
الاضداد الخاصة فلا يتصور صدور عدها من جمع شرايط التكليف مع انتفاء الصارف
الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط الى اخر ما قاله وتوضيحه ان علة وجود
الشئ مركبة من وجود المقتضي وانتفاء المانع وعلة عدم العلة المركبة يتحقق
بانعدام احد اجزائها فعلة العدم اما عدم الداعي او وجود الصارف ولما كان
تخلف المعلول عن علته ممتنعا فكلما ثبت عدم الشئ فلا محالة يكون مستندا اليهما
فلا يمكن فرض عدم شئ بدون وجود صارف عنه او عدم داع اليه فيكون
ترك المامور به فيما نحن فيه وترك الحرام فيما فرضه الكعبي ايض مستندا اليهما
واما فعل الضد فقد عرفت انه ليس مستندا الا الى وجود داعيه وانتفاء موانعه
وعدم داعي ضده او وجود مانع عنه لا يستلزمهما اذ لعل مانعا يمنع عنهما معا ولا يكون
داع اليهما جميعا فلا يكون بينهما توقف ولا يكون احدهما وصلة الى الاخر نعم ان قلنا
بكون الافعال من لوازم وجود الانسان بناء على القول بعدم بقاء الاكوان او احتياج
الباقي الى المؤثر كان فعل منها لازما اتفاقيا ومصاحبا خارجيا له وقد عرفت ان
المقارن لا يشترط اتحاد حكمه مع ما يقارنه ولا فرق ايض منفكة ويتصور الترك
بدون فعل الضد ويكون عدم التوقف بينهما اظهر واوضح بقي الكلام في ان

العدم

او عدم العلة م

ما ذكره

ما ذكره صاحب المعالم يدل على امكان فرض انتفاء الصارف ووجود الداعي مع عدم حصول
الفعل الذي هو معلول له ومن يقتضي تخلف المعلول عن العلة مع انه محال ولعله خصص
الصارف بالمانع الاتفاقي الحاصل من غير كسب وارادة واتيان به بقصد كونه صارفا
وهذا مما يمكن تخلفه عن المعلول مثلا اذا اراد الرجل امراة جميلة فمال اليها واشتهاها
وتخلى بها مع شهوة كاملة وهي لا تمانعه ولا تدافعه ولا مانع من خارج من خوف او فقر
او عدم رغبة فهو لا محالة يصدر عنه الفاحشة الا ان يتفق الضد باختيار مثل ان
يخرج من البيت او يصيح بمن يدخل في البيت ويحول بينه وبين ارادته فهذه
صورة فقد الصارف وتوقف الترك على فعل الضد على ما فرضه صاحب المعالم
وانت تعلم انه في هذه الصورة ايض لا بد من صارف عن الحرام يدعوه الى فعل
الضد كالخوف من الله وارادة ترك الحرام وعلى كل حال فيما نحن فيه حكم بوجود
الصارف مع الاضداد الخاصة الا على سبيل الالجاء وهو وان كان صارفا ايض الا ان
الكلام لما كان في الترك والصارف والضد الذي يكون اختياريه حتى يمكن
تعلق التكليف بها بانها مباحة او محرمة او واجبة فلذا لم يدخل تحت الصارف
الا انه يسهل الامر بانه لا تكليف ح فلا يكون فعل الضد ح متصفا بوصف الحرمة
فافهم وبالجملة فما ذكره القائلون بالدلالة وان لم يكن مما تسكن اليه النفس
والاصل عدم دليل غيره لكن الظ والانصاف ان الدلالة التبعية على سبيل
الايماء والاشارة حاصلة والطبع السليم يشهد به على نحو ما قلنا في دلالة
الامر بالشئ على الامر بمقدمته وعلى اي حال فهو وان لم يدل على النهي فلا محالة
يدل على عدم الامر بضده واذا كان الضد واجبا موسعا يتجه القول بالفساد
كما يحكى عن ابن ادريس والشهيد في ذكرى وعنهما كشيخنا البهائي لا لاجل
النهي المقتضي للفساد بل لان الظ تعارض الواجب المضيق مع الموسع تخصيص الاول
بالفعل واستثناء من وقت كتعارض العام مع الخاص ويشهد له الفهم العرفي
بل العقل وان لم يحكم بالاستحالة فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
فلا يمض ان يكون آتيا بالمامور به والمنهي عنه معا فان متعلق الامر والنهي شيئان
متغايران ووقتهما ليس مضيقا بل احدهما موسع والاخر مضيق فيمكنه الاتيان

حذوه

بالموسع في غير هذا الوقت ايضا الا انه يستبعد جدا لشهادة العرف كانه لم يخاطب بالخطابات
الشرعية على وفق فهم المكلفين وح يكون المضيق مامورا به في وقته والموسع مختصا
بما عداه فلا يكون مامورا به وان لم يكن منهيا عنه ايضا الا ان عدم الامر كاف في الفساد
فان الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر والفساد عن عدمها وبهذا التقرير
يندفع ما اورده بعضهم من انه مع تعارض الموسع مع المضيق ان يفعل المضيق ويترك
الموسع فلا اشكال لعدم لزوم التكليف بما لا يطاق لسعة الوقت واما ان يقدم
الموسع ويفعله في وقت المضيق ففي المفروض استمرار وجوبه في جميع الاوقات ومن
جملتها وقت المضيق وهذا وان اوهم التكليف بما لا يطاق لكنه انما يلزم لو قلنا
بلزوم الاتيان بهما معا في ذلك الوقت وان تكون ذلك معنى بقاء وجوب الموسع
مع انا نمنع ذلك بل نقول معناه انه لو اوقع المضيق دون الموسع خرج عن عهدة
التكليف فالمامور به حقيقة هو المضيق لو اوقع الصلوة فيه كان صحيحا عند القائل
بعدم الاستلزام وكذا ما قاله بعض المتاخرين من ان خروج الموسع عن الوجوب في
وقت المضيق مم وقد صرح انه لو عصى المكلف وترك فيه الواجب المضيق واتى
بالموسع يكون ماتيا به غير فائت فان هذا الاعتراض انما يتم لو كان الماخوذ في الدليل
الثالث لزوم التكليف بما لا يطاق كما فعله شيخنا البهائي واما اذا بنى الامر على الفهم
العرفي على حذو ما ذكرنا سقط الاعتراض من اصله فتفطن ولعله هو السر في
تقديمهم جانب النهي على الامر مع التعارض لانه يفيد التكرار دونه لا ما ذكروه
من ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة فانه اعتبار عقلي لا تصلح لتاسيس
الحكم الشرعي ولو سلم مع انه مم فان فعل المنهي عنه كما انه مستلزم للفساد فكذا
المامور به ولذلك يترتب الذم والعقاب على تركه ولعلم ان ما يتصور ثمرة النزاع
شيئان احدهما عام في كل ضد وهو ترتب حكم التكليف اعني الحرمة والعقاب
على فعله لكن الظن ان هذه الثمرة فاسدة اذ الظاهر ان القائل بالدلالة لا يقول بتعلق
الخطاب التحريمي الذاتي بالضد على حدة الخطاب الاصلي بل يقول بالدلالة
الالتزامية كما تبين لك من التقريرات المتقدمة وح تكون حرمة الضد
كوجوب المقدمة فكما ان وجوب المقدمة ليس بمعنى ترتب العقاب عليها

تمام

لهذا

عليها

عليها بل وجوبه توصلي فكذا حرمة الضد فافهم والثاني خاص بما اذا كان الضد واجبا
موسعا او عبادة مستحبة كالصلوة عند الامر برد الوديعة او ازالة النجاسة عن المسجد
والحج حال مطالبة الزوجة بالمهر مع الايسار ونحو ذلك فانها مع عدم النهي لا تبطل
ومعه تبطل لكون النهي مقتضيا للفساد وهو ايضا مدخول من وجهين الاول نظير
ما ذكر في الثمرة الاولى فان النهي المدلول عليه بالامر على القول به ليس خطابا
اصليا بل تبعي لاجل التوصل الى الواجب وقد عرفت في الفائدة السابقة ان الوجوب
التوصلي يجتمع مع الحرمة الذاتية وبالعكس انما المنافاة بين الذاتيين
كما لا يخفى وعلى هذا لا يكون لاقتضاء مثل هذا النهي لفساد فلا يصح هذه الثمرة
ايضا نعم يمكن اجراء مثل الثمرة المذكورة في المقدمة من النذر وشبهه فيه وما
ذكرناه في تعليق الظهار والحلف ونحوهما على نحو الغرض النهي مثلا واعلم ان ما
ذكر في الثمرة الثانية وكذا في المتن من تقييد الضد الواجب بالموسع مبني على
انه مع الضيق يرجع الى التخيير لفقد المرجح وتساوي نسبة الامر اليهما الا اذا كان
احدهما اهم في نظر الشارع فيقدم كالصلوة وتخليص المشرك وقد ذكر شيخنا البهائي
ان الفعلين المتضادين اما معا حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى
التقديرات اما مضيقان او موسعان او مختلفان فالصور تسع فمع ضيق احدهما
في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام يكون راجحا ومع اختلافهما الترجيح لحق الناس
الا مع الاهمية ثم فصل الصور التسع وبين احكامها في حبل المتين من ارادها فليراجع
كتابه والله العالم **الفائدة السادسة** الصحة في العبادة عبارة عن موافقة
الامر والفساد عدمها وهذا عند المتكلمين قيل ونقض طرده بالختان وفيه
ما فيه او هي اي الصحة اسقاط القضاء والفساد عدمه كما نسب الى الفقهاء ونقض
عكسه بصلوة العبد الصحيحة بحضور جماعة عن الحدث اذ لا قضاء لها ان بقي على ظاهره
وطرده بصلوة العيد الفائتة ان اول الحد بان المراد ان تقع وجوب القضاء
عنه ونحوه لفلان تظهر في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه فرقا البعض
شراح المنهاج فانه قبل ان لم يتبين له انه محدث ثم اتضح انه لا قضاء عليه
وليس كذلك لا حكم فيه وان تبين وجب القضاء عند الفقهاء والمتكلمين

وجه وهو بين والثاني ما عرفت من انه وان لم يقتض النهي فلا اقل من اقتضائه عدم الامر الكافي للفساد

القائلين بالصحة ايض كما هو معروف به في المحصول فما وجه الخلاف قلت الخلاف في اطلاق الاسم
وممن نبه عليه الغزالي انتهى قال شيخنا البهائي ومما يتفرع على هذا الخلاف ما لو نذر لاول
من يرى في هذا اليوم متلبسا بصلوة صحيحة درهما فرأى زيدا بالصلوة ودفع اليه الدرهم
ثم ظهر خطاؤه لتيقنه عن الطهارة فعلى مذهب المتكلمين لا يسترجع منه الدرهم
وعلى مذهب الفقهاء يسترجع انتهى اقول لو ادرك امثال هذه التفريعات لم تكن
غريبة فان كل مسئلة غريبة الثمرة يظهر ثمرتها في النذر والوصية والوقف وامثالها
فتأمل والصحة في المعاملات عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها والفساد عبارة
عن عدمه قال شيخنا البهائي لم يعرف مطلقهما بل بجامع قلت بل كان اولى كما اشرنا
اليه في صدر الكتاب لما عرفت من اشكال بعض المتأخرين في عد الصحة والفساد
في المعاملات من احكام الوضعية الشرعية لكون هذا المعنى المذكور على تفسير المتكلمين
والشايع على لسان الفقهاء حكما عقليا يشهد به الوجدان عند ملاحظة الموافقة
وعدمها ولو فسر بهذا التفسير كان معناه السببية ولم يرد عليه اشكال والحق دفعنا
الاشكال ايض فيما سبق على ذلك التفسير واما تفسير الفقهاء فلا اشكال فيه ايض
لانه ايض يؤل الى السببية والبطلان يرادف الفساد خلافا للحنفية حيث خصوا
الباطل بغير المشروع من اصله كبيع الملاقيح والفاسدة بالمشروع من اصله دون
وصفه كالربا فالفاسد عندهم متوسط بين الصحيح والباطل فان في البيع
الصحيح يثبت الملك وان لم يقبض المبيع وفي الفاسد انما يثبت اذا قبض وفي الباطل
لا يثبت وان قبض كذا قاله في شرح المنهاج ولنقدم اولا الكلام في العبادات
فنقول العبادة لا تكون الا مأمورا بها اي مطلوبا للشارع فلا يكون المندوب
غير مأمور به على ما اختاره جملة من الاصوليين بناء على ان مادة الامر كصيغته
حقيقة في الوجوب لكنهم يقولون بانه مأمور به مجازا اذ لا مجال لانكار اطلاق
المأمور به على المندوبات فان استعماله في المستحبات في الاغلب ثبت من الاوامر
بل استعمال الاوامر فيها شايع حتى توقف بعضهم في حمل اللفظ على الوجوب
مع التجرد عن القرينة والتحقيق ان المأمور به ما تعلق به الامر اما بصيغته
او بمادته ولا شك في تعلق احدهما بالمندوب في ظاهر الخطاب فيكون

صدق

صدق المأمور عليه حقيقيا وان كانت صيغة الامر ومادته حقيقة في الوجوب فافهم
وبالجملة فالمقصود من المأمور به هنا ما كانت فيه رجحان ذاتي ومطلوبية للشارع في
نفسها وهذا المعنى شرط في العبادة لما عرفت من توقف صحتها على قصد الاخلاص
والتقرب مع انه تع امر بالعبادة مط في قوله فاعبد الله مخلصين له الدين فلا تكون
العبادة الا مأمورا بها وهذا القدر المعتبر في مفهوم العبادة وصحتها من المطلوبية
الذاتية يكفي لامتناع الاجتماع مع النهي الدال على خصوص التحريم او القدر المشترك
بينه وبين الكراهة كالامر فان تضاد الاحكام باسرها يعد من الضروريات ولا
اختصاص له بالوجوب والتحريم فاذا ورد من الشارع نهي ايض عن شيء فلا محالة تكون
بين متعلق الامر والنهي اي العبادة المطلوبة للشارع والشيء الذي وقع النهي عنه
اما تساو او تباين او عموم مطلق ٢ والاول اي التساوي بان يكون متعلق الامر والنهي
شيئا واحدا من جنس العبادات المتوقفة على النية كالصوم المندوب في السفر
وصلوة الوتيرة واضرابهما مما اختلف الاخبار الواردة فيها ففي بعضها الامر وفي بعضها
النهي عنها ولا يعتبر اتحاد لفظ المتعلقين بل ما يدل عليه اعم من ان يكون
اللفظ واحدا او متعددا تعارض صريح يحتاج الى الجمع ان امكن بوجه من الوجوه المقررة
في محله او الترجيح لاحدهما باحد المرجحات المقررة في النصوص وغيرها وطرح
الآخر وتاويله بما يؤل الى الراجح والا يمكن الجمع ولا الترجيح فالتوقف على رأي
الاخباريين او التخيير في العمل بايهما شاء على الراي الاظهر الاشهر بين الاصوليين
كما سيجيء في بحث التعارض والثاني وهو التباين الكلي لا غبار عليه اي لا منافات
بينهما فيجب العمل بهما جميعا والثالث وهو ان تكون عبادة منهيا عنها على
سبيل العموم ومأمورا بها في بعض افرادها او بالعكس كقولك اقرأ ٢ بعد
الفاتحة ولا تقرأ العزيمة وصم ولا تصم يوم العيد فيجمع بينهما بحمل العام
على الخاص فيبقى الخاص على حكمه ويخصص العام في حكمه بما سوى الخاص فيبقى
اقرأ ما سوى العزيمة وصم في غير العيد قيل والقائل هو الفاضل الباغنوي
في حاشيته على شرح المختصر ويجوز الاجتماع كما سيجيء في العموم من وجه فيبقى
العزيمة مجزية من حيث كونها قراءة سورة يشملها الامر المطلق بالقراءة

٢ او عموم من وجه م

٢ سورة م

ومحرمة من حيث خصوصية كونها غصبية وفيه المنع من الجواز هناك كما سيظهر لك و
بعد تسليم الجواز هناك نقول ان المفهوم عرفا هنا اى فى مقام تعارض العام والخاص
وتنافى ظاهريهما ليس سوى التخصيص و بناء الفقهاء على ذلك ايضا كما يتضح على المتأنس
المصطلح بعباراتهم ولا يلتفت لحد الى الاختلاف الحيثيات مع امكان اعتبارها وقد
عرفت مرارا ان العبرة بفهم العرف وان بناء الشارع فى مخاطباته على وفق محاورة
الناس فيما بينهم والرابع وهو ان تكون طبيعة كلية متعلق الامر واخرى متعلق
النهى ويكون بينهما عموم من وجه ففى مادتى الافتراق يبقى كل على مقتضاه و
مادة الاجتماع محل الخلاف والمثال المشهور فى هذا الباب الصلوة فى المكان المغصوب
او اللباس المغصوب او الوضوء او الغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك فانه متعلق
الامر طبيعة الصلوة او الوضوء او الغسل ومتعلق النهى طبيعة الغصب وبينهما عموم
من وجه وما ذكر من الامثلة مواد اجتماعهما والاشاعرة يجوزون الاجتماع من غير
معارضة مفتقرة الى الترجيح فيكون الاتى بما تصادق به العمومان ممتثلا وعاصيا معا
واختاره جملة من محققى المتاخرين كسلطان العلماء فى حاشيته على المعالم والمحققين
الخوانساريين ومن تاخر عنهما ونقل فى الكافى عن الفضل بن شاذان بل
يظهر منه انه كان مشهورا بين اصحاب الائمة فى تحقق الصلوة فى المكان المغصوب
واللباس المغصوب والظاهر من الشيعة اتفاقهم كالمعتزلة ووافقهم من الاشاعرة
الباقلانى والرازى على امتناعه ونقل كثير من علمائنا كالعلامة والسيد عميد
الدين والبهائى وصاحب المعالم فى الاصول وجملة من الفقهاء فى مسئلة الصلوة
فى المكان المغصوب ونحوها الاتفاق ظاهرا من اصحابنا على امتناعه واذا كان
الاجتماع ممتنعا فيكون كصورة التساوى تعارضا صريحا لا بد فيه من الترجيح ان امكن
والا فالتخيير او التوقف فيكون الاتى بما صدق عليه العمومان بحسب الظاهر اما اتيا
بالمامور به فى نفس الامر فيكون فعله حلالا مطلقا فتكون العبادة صحيحة لان الصحة
عبارة عن الاتيان بالمامور به وقد اتى به واما بالمنهى عنه فى نفس الامر فلا
يكون اتيا بالمامور به فتكون باطلة اذ الامر والنهى نقيضان يمتنع اجتماعهما
فى شئ واحد شخصى فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر مع الامكان كما فى

صورة

صورة التساوى ومع فقد المرجح اما التخيير او التوقف او يتساقطان بالتعارض ويعمل
بقضية الاصول كما هو راى بعض المجتهدين فى المثال المشهور اعنى الصلوة فى الدار المغصوبة
طرف النهى اقوى من حيث الدلالة اى دلالة النص الدال عليه اقوى من النص
الدال على الامر ويعضده ما قدمناه انفا فى الفائدة السابقة من ان النهى يفيد الفور
والتكرار فيكون من قبيل المضيق والامر لا يفيدهما فيكون من قبيل الموسع والعقل
يحكم باستثناء الاول من الثانى ويحتمل ان يكون وجهه ان الشئ اذا احتمل
الوجوب والحرمة رجح جانب التحريم لما ورد من التوقف الذى مصداقه الكف
وسيجئ التفاصيل فى ذلك انشاء الله لذا اتفق الاصحاب على فساد الصلوة والا فمجرد
عدم الاجتماع لا يدل عليه وربما تردد بعض المتاخرين فيه اى فى الفساد لان
جانب الصلوة اقوى بخصوصها لما ورد من التاكيدات الشديدة من كفر تاركها
وكونها بمنزلة عمود الدين يقبل ما سويها بقبولها ويرد برده وامثال ذلك
قال صاحب الوافية وهذا الاحتمال لا يخ من قرب سيما مع ضميمة ما دل على صحة الصلوة
المذكورة مثل قوله تعالى ان الارض لله وما ورد من ان الارض مهر لفاطمة الزهراء ع
انتهى وهو ضعيف فان ذلك لو لم يدل على عدم الاعتداد بالصلوة فلا يدل على الاعتداد
بها جزما نعم يدل على انه اذا ارتد الامر بين الفعل والترك مع تضيق وقت الفعل
وعدم الاتيان على غير ذلك يكون الفعل احوط لان شغل الذمة اليقينى
يرتفع عنها بمجرد ذلك فافهم واما قوله سيما مع ضميمة الخ فمخطوط الفساد لان كون
الارض لله لا يدل على صحة التصرف فى كل ارض والا لزم حلية الغصب وكذا
الارض والسيد فى الذريعة نقل الفرق بين الصلوة وغيرها فى البطلان من بعض
واعلم ان هذا التقريب فى بيان محل النزاع احسن من ساير التقريرات المذكورة
فى كتب الاصحاب سيما صاحب المعالم فانه لا يخ عن نظر ظاهر واورد عليه نظر
لمن تامل فى عبارته ادنى تامل واختار المحقق ره مذهب الشيعة استنادا
الى اتحاد الطبيعتين فى الخارج وكون الماتى به شخصا بسيطا بالنسبة الى
الطبيعتين لا تركب له فى الخارج منهما فلا يعقل كونه مامورا به ومنهيا عنه
مقربا الى الله موجبا للثواب ومبعدا عنه سببا للعذاب فان المكلف لا يمكن الاتيان

به الا الذي في ضمن افراده فالواجب هو الفرد وكذا الحرام وهو واحد والتكليف بالمتنافيين
من الحكيم قبيح والحاصل ان اتحاد الماتي به في الخارج لا ريب فيه فان اتصاف الجزئي
وهو الفرد الماتي به في الخارج بالكلي اعني كونه صلوة او غصبا اتصاف عقلي لا خارجي اذ لا
وجود لهذا الوصف في الخارج براسها كما يوجد وصف السواد والبياض مثلا
بوجود على حدة في الخارج ومجرد الاتصاف بوصفين مختلفين لا يصحح سبب الجواز
الاجتماع والايجاد في الجهة التعليلية ايض لان اختلاف الحيثيات يحصل في الافراد
ايض اشارة الى ما ذكره سلطان العلماء وغيره من ان ما ذكر نحو من ان تعدد الجهة
غير نافع انما يستقيم اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم اجتماع المتنافيين
في موضع واحد [٢] فلا بد من تنقيح محل النزاع والظاهر انه من قبيل الثاني فان متعلق
الوجوب فيها هو ماهية الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة موضوعها
خصوصية الكون وتشخصه ويمكن انفكاك احدهما عن الاخر وقد جمعهما المكلف
باختياره فالموضوعان مختلفان وان عرض احدهما الاخر فلا فساد كالفرد المستحب
من الصلوة الواجبة [٣] في المسجد مثلا والمكروهة كالصلوة في الحمام فان الاحكام الخمسة
كلها متضادة مع انه لا نزاع في امكان ذلك نعم لو امتنع انفكاك الجهة المعروضة
للوجوب عن الجهة المعروضة للحرمة امتنع التكليف به لا لانه يلزم اجتماع
المتناقضين الخ بل لعدم تمكن المكلف من الامتثال به ما هذا كلامهم وخلاصة
الجواب عن الجزء الاول من كلامهم ان اختلاف الطبيعتين المامور بهما غير مجد
كما عرفت اذ لا وجود لهما في الخارج على حدة بل وجود الطبيعة عين وجود الفرد
فالماتي به في الخارج شيء واحد بسيط بالنظر اليهما وانما اتصافه بالوصفين
المتغايرين اللذين هما الطبيعتان الكليان اتصاف عقلي فلو كان التغاير العقلي
كافيا [٤] لنا فعافي الجهة التعليلية ايض لان الاختلاف العقلي فيه باعتبار اختلاف
الحيثية فعلم ان المنشا للامتناع في الجهة التعليلية كون ذي الجهتين
شيئا واحدا بسيطا في الخارج وهذا المعنى يتحقق في الجهة التقييدية ايض واما
كلامهم الاخير وهو النقض بالصلوة المستحبة والمكروهة فسيجيء الجواب عنها
انشاء الله مع انه كيف يمكن قصد التقرب بالحرام فان العبادة تحتاج الى قصد التقرب

[٢] وان[illegible] العلة [illegible] نافع واما اذا كانت الجهتان تقييديتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد م

[٣] كالصلوة م

[٤] مع الاكثرية في الخارج كان كافيا م

كيف

وكيف يمكن ان يقصد التقرب الى الله بالحرام المتعبد عنه واجاب الاول تارة بان التكليف
تعلق بالاصالة بالطبيعتين ولكن يجب الاتيان بفرد ما في الواجب نظرا الى توقف
ايجاد الطبيعة في الخارج عليه لا خصوص هذا الفرد الحرام غاية ما في الباب حصول
الواجب في ضمنه ايض لكن ليس ذلك على سبيل التعيين والالزام من المكلف
والوجوب بالاختيار لا ينافيه اي الاختيار كما ان الامتناع كذلك اي ما كان منه
بالاختيار لا ينافيه نعم لو كان الفرد بخصوصه مطلوبا بالذات ومنهيا عنه
امتنع ذلك لعين ما ذكروه من لزوم اجتماع المتنافيين ولو كان المطلوب
هو الطبيعة لكن اذا امتنع انفكاك الجهة التقييدية المعروضة للوجوب
عن جهة المعروضة للحرمة امتنع التكليف ايض لا لذلك بل لعدم تمكن
المكلف من الامتثال بهما كما تقدم لكن فيما نحن فيه ليس كذلك فان الخصوصية
ليست مطلوبة لذاتها ولا يتعين الاتيان بالطبيعة المامور بها في ضمن الفرد
الحرام ايض بل يتوقف الاتيان بها على خصوصية ما بها تحصل القربة فهذه القدرة
مقدمة الواجب وقد اشرنا الى ان وجوب المقدمة هو يجتمع مع الحرام فتفطن
واجاب بعض الفضلاء وهو صاحب الذخيرة بان هذا الكلام انما يستحسن على
راي الاشاعرة حيث ينكرون الحسن والقبح العقليين فيمكن على طريقتهم
تعلق التكليف بالطبايع واما المعتزلة والامامية فلا يمكنهم القول بتعلق
التكليف بالطبايع حيث انهم لا يجعلون التكليف الا بعد كون المكلف به
حسنا او قبيحا فان التكليف من قبيل اللطف فلما كان الشيء حسنا او قبيحا في
عنده لا انه لما امر به صار حسنا ولما نهى صار قبيحا فالتكليف متفرع على الحسن
والقبح ومترتب عليهما فما لم يصر الشيء حسنا لا يؤمر به وما لم يصر قبيحا لا ينهى
عنه ولا يكون كلي حسنا او قبيحا الا بعد انضمام الخصوصيات اليها وتحققها
في الخارج فكانه تعلق الفعل بهذا الفرد او ذاك الفرد او ذاك الفرد على
سبيل الواجب التخييري ومن جملتها الفرد الحرام مثلا فيجتمع الحسن والقبح
في شيء واحد وانه محال فتفطن اقول هذا مبني على القول بالوجوه والاعتبارات
خاصة وسيتبين ضعفه انشاء الله والمختار الاعم منها ومن الذاتيين وعلى

الفردية

امر به

هذا تعلق التكاليف بالطبايع مما لا باس به بل يظهر بالتامل الصادق انه الحق وان
تعلقها بالافراد لا معنى له فان الحكم مستفاد من اللفظ ومدلول اللفظ هو الماهية
لا بشرط فيحمل اللفظ على ما يدل عليه من دون قرينة تحكم وفيه انا لا نسلم البناء
على ذلك فانا وان قلنا بالاعم وان الطبيعة يمكن صيرورتها حسنة او قبيحة
لكن مجرد ذلك لا يكفي في صحة التكليف بها اذ لعل الخصوصية المنضمة اليها
تصيرها على خلاف ما هو مقتضاها وما لم تضم اليها الخصوصية بحيث يكون
بعد انضمامها اليها باقية على حسنها او قبحها لا يصح التكليف بها وهذا واضح
نعم على قول من يحصر الحسن والقبح عنده في الذاتيين او يرجعهما الى الوصف اللازم
يتم هذا البحث واما على القول بالوجوه والاعتبارات او الاعم فلا واعلم ان هذا
الكلام مبني على حديث الحسن والقبح العقليين ومع قطع النظر عنه ايضا وقع
الخلاف حتى بين المنكرين لهما في كون متعلق التكليف هو الطبيعة لا الآحاد
او الجزئيات المطابقة لها وقد قال اكثرهم بالثاني بناء على استحالة وجود
الطبيعة في الخارج من حيث هي والمطلوب بالتكليف هو الايجاد في الخارج و
التكليف بالمحال قبيح من الحكيم وقيل بل المطلوب به هي نفس الطبيعة لان الجزئيات
مقيدة والخطاب مطلق ومنشأ النزاع الاختلاف في وجود الماهية لا بشرط
فمن قال بوجودها في الخارج لا بشرط قال انها المط بالامر ومن قال بامتناع و
جودها الخارجي قال ان المط بالامر هو الفرد المطابق لها والحق وجودها كما
تقرر في المنطق بوجود افرادها قال الشيخ في الشفاء ان الحيوان بشرط
ان لا يكون معه شيء آخر لا وجود له واما الحيوان لا بشرط شيء فله وجود
في الاعيان وقيل منشأ النزاع عدم التفرقة بينها بشرط لا او بلا شرط وهو
بعيد لوضوح الفرق بينهما ويظهر كلام اصحابنا في هذا الباب ايضا مختلف
فيظهر من بعضهم في بحث الواجب الموسع وتعريف المطلق وغيرهما ان الحكم
متعلق بنفس الطبيعة وان الفرد ليس مطلوبا الا بالعرض لكن من حيث توقف
وجود الطبيعة في الخارج عليها وقال صاحب المعالم بعد ما فسر المطلق بما دل
على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت

امر

امر مشترك انما قيد الشايع بالحصة ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات ان المطلق ما يراد
به الماهية من حيث هي هي وذلك لان الاحكام تتعلق بالافراد دون المفهومات فان مرادهم
ما ذكرناه وفيه ان عبارة كثير منهم لا يقبل التوجيه والتاويل ولعل ما ذكره مبني على
ما اختاره من ان الكلي الطبيعي لا وجود له وان الموجود عين الفرد وهو خلاف الظ كما
عرفت وبالجملة فكون مدلول اللفظ نفس المفهوم الكلي من دون اشارة الى قيد
مما لا ينكر والذي يحمل على الافراد يجعله مجازا فيها بقرينة عقلية اي كون المط بالتكليف
الايجاد والكلي لا يوجد فان منعنا ذلك وبنينا الامر على وجوده في ضمن ما لم يصح
ذلك فان المجاز على خلاف الاصل ومجرد التوقف لا ينافي التكليف كما هو واضح فابقاء
اللفظ على ظاهره والتزام الوجوب التخييري او الخصوصيات من باب المقدمة هو الاولى
نعم اذا بنينا الامر على كون متعلق الحسن والقبح العقلي اعم من الذات والوجوه
والاعتبارات او المواضع خصوصا بالاختيار لم يمكن الا التزام الوجوب التخييري في الافراد
بالاصالة ولعل بناء الشيعة في اغلب المواضع التي خالفوا الاشاعرة في كون متعلق
التكليف هو الطبيعة على هذا دون الاول فان هذا المبني من الاصول المتفق
عليها بينهم بخلاف ذلك المبنى لما عرفت من ان الاظهر الاشهر وجود الكليات
في ضمن افرادها ولعلك بالتتبع التام في المسائل تصدق بما قلناه كيف وانهم في
الواجب المخير على كون الواجب كل واحد وكذا في المطلق وغيره فتفطن وبالجملة
فالمختار في المسئلة بحسب قضية العقل هو الجواز على تردد وتامل لنا الآن
فيه وان كان الفساد في المثال المشهور اعني الصلوة في الدار المغصوبة متعينا بحسب
الادلة الشرعية وتمام الكلام يطلب في شرحنا على البداية في المذكور ومسئلة الصلوة
في اللباس المغصوب والله ولي التوفيق والهداية ثم اعلم ان النهي اذا تعلق
بنفس العبادة كصلوة الضحى وصلوة التراويح وصوم يوم العيد والصوم في السفر
فسدت على الاشهر الاظهر بين الاصوليين اعلم ان للاصوليين في دلالة النهي
على فساد المنهي عنه اقوالا شتى فالنهي ان يدل عليه في العبادات دون المعاملات
وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة والمختار من العامة ابو الحسين
البصري وفخر الدين الرازي ونسب عدم الدلالة مطلقا الى اكثر الاصوليين والمختار

الدلالة مطلقا جماعة منهم الشهيد ره واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ره واختاره الشهيد الثاني انه بحسب الشرع دون اللغة وقال الخويني بدلالة اللغة عليه انهم ولا قوى انه في العبادات يدل مطلقا وفي المعاملات لا يدل كذلك اي مطلقا في العبادات فلان معنى الفساد فيها عدم موافقة الامر والامر والنهي لا يجتمعان في طبيعة واحدة ضرورة ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مراد المكلف وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمأمور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة اذ لا تناقض في قوله لا تصل في الثوب المغصوب ولو فعلت سقط عنك الفرض وفيه ان محل النزاع فيما يكون المأمور به عين المنهي عنه فانه مسلم في المثال المفروض كانت المناقضة واضحة الا انه لو قال لا تصل ولو صليت كنت ممتثلا كان متناقضا وان لم يسلم ذلك بناء على كون النهي متعلقا بطبيعة الغصب والامر بطبيعة الصلوة وهما متغايران كما عرفت خرج عن المفروض فافهم وللسيد عميد الدين ره هنا اعتراضا واهية ظاهرة الفساد فلينظر اليها من اراده واعلم ان هذا في صورة التساوي والاتحاد واضح قالوا وكذا الحكم لو تعلق النهي بجزئها او شرطها ولعل حكمهم بمساواتهما للاول في الحكم مبني على ان انتفاء الجزء والشرط موجب لانتفاء الكل والمشروط وهو وان كان كذلك الا ان انتفائهما مبني على كونهما بنفسهما عبادتين اذ النهي في العبادات يقتضي الفساد الذي يستلزم الانتفاء دون غيرها ولعل كون اجزاء العبادة عبادة مسلم وان لم يحتج كل منها الى قصد على حدة ونية مستقلة الا ان نية المجموع نية لكل واحدة قيل وهذه الكلية المدعاة في الجزء ممنوع لورود النهي عن تقدم المأموم على الامام في الركوع مع ان صلوته صحيحة وكذا النهي عن ترك الموالات في الوضوء مع انه يصح اذا لم يجف العضو السابق ونظاير ذلك كثيرة وفيه ان النهي لم يقع عن الركوع الذي هو جزء للصلوة بل عن ترك المتابعة الذي هو وصف مفارق خارج عن حقيقة الصلوة وقد صرحوا بان النهي عن الخارج المفارق لا يوجب الفساد كالنهي عن ترك التكتف والتامين على راي من يوجبها من العامة مثلا فتدبر واما حديث الموالات

ففيه

ففيه اولا المنع من كونها بمعنى التتابع مطلقا بل هو اصطلاح من القائل باعتبار الجفاف في عدم جفاف العضو السابق كما لا يخفى على الناظر في المسئلة وثانيا ما ذكرناه من ان الموالات صفة خارجة عن حقيقة الوضوء فالنهي عن تركها لا يوجب الفساد بالجملة ما ذكره نقضا انما هو شروط العبادة دون اجزائها فافهم واما الشرط فقد اطلق جمع من الاصحاب كون النهي عنه موجبا للفساد ايضا كما عرفت وكل شرط للعبادة لا يلزم ان يكون عبادة اذ لا شك في ان طهارة الثوب والبدن من النجاسات شرط لصحة الصلوة مثلا ان الصلوة في الثوب المغسول بالماء المغصوب مثلا صحيحة اجماعا وطي المسافة لقطع طريق الحج مع انه قاطعه بالنهج الغير المشروع يكون حجه صحيحا ونظاير ذلك غير عزيزة والوصف اللازم كالجهر والاخفات في الفرايض فالنهي عنه ايضا يوجب الفساد بل هو في الحقيقة يرجع الى النهي عن الجزء فان النهي عن الجهر معناه النهي عن القراءة جهرا مضافا الى تركه يصير من شرايط الصحة وانتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط وفساده واما النهي عن الامر المقارن الغير اللازم كالنهي عن قول آمين بعد الحمد والتكتف ونحوها فقيل بعدم الانتضال لكونها امورا خارجة عن العبادة مغايرة لها فلا يستلزم حرمتها فسادها والحق ان ذلك انما يتم لو كانت العبادة معلومة تفصيلا بجميع اجزائها وشرايطها ولا يكون المنهي عنه منها واما في العبادة المجملة فالظاهر ان المنهي عنه من موانع حقيقة العبادة شرعا لان جزئية الاجزاء وشرطية الشرايط انما يعلم من الاوامر والنواهي والا فلا نص مصرحا بشرطية الشروط وجزئية الاجزاء فحاصل النزاع هنا ان الامر المزبور من شرايط الصحة ام لا وقد عرفت ان مقتضى استصحاب شغل الذمة بناء على كون العبادة اسما للصحيحة البناء على شرطيته كما في الاجزاء وبعد ثبوت الشرطية فلم بذلك يكون خلافه مقتضيا لفساد العبادة وهذا واضح ومما ذكرنا يظهر قوة القول بفساد العبادة بالنهي عنه بناء على افهام كون عدمه شرطا وفقد الشرط يستلزم فقد المشروط لكن ذلك انما يتم على القول المزبور ولو بني الحكم بشرطيتها على التقريب المذكور فلو قلنا بكونها اسما للاعم لا يوجب الفساد لاصالة عدم الشرطية وفيها يشعر دليل القايل بالفساد بان المتبادر المفهوم من النهي هو الشرطية حتى يكون الحكم بها من دلالة النهي دون القاعدة فلا يتفاوت الامر على القولين لكن دون

اثبات هذه الدعوى وتمامه خرط القتاد فتبين هذا ما ذكرناه من عدم جواز الامر والنهي في
شئ واحد وكون النهي في العبادات موجبا للفساد وحال الواجبات النفسية اي الواجبات
التي يكون من قبيل العبادة كمشروطة بقصد التقرب والاخلاص وكذا المستحبات
النفسية اذ يمتنع اجتماع المصلحة الذاتية الموجبة لرجحان الفعل مطلوبة مع المفسدة المدلول
عليها بالنهي فان الاحكام الخمسة كلها متضادة واما الواجبات التوصلية وهي ما لا تكون
بنفسها عبادة ومطلوبة للشرع بل مطلوبيتها لاجل التوصل بها الى غيرها والعقاب على
ترك ذلك الغير اللازم من تركها كقطع الطريق للحج والطهارة من الاخباث فقد
نبهنا على انها تجتمع مع الحرمة ولا مانع من اجتماع الوجوب التوصلي معها اذ لا يحتاج
الى حسن ذاتي ومصلحة ذاتية حتى ينافي القبح الذاتي بل يحتاج الى مصلحة عرضية
من حيث توقف الحسن الذاتي عليها والمصلحة العرضية تجتمع مع المفسدة الذاتية بلا
منافات عقلية وبهذا يندفع اغلب النقوض المذكورة على القول بالمنع منها الواجبات
الكفائية من المعاملات وغيرها كالزراعات والصناعات والتجارات فانها تجتمع مع الحرمة بلا
شبهة مع اتصافها بالوجوب الكفائي وذلك لعدم كونها مطلوبة للشرع بالذات لعدم
اشتراط قصد القربة في صحتها بل في رجحانها وترتب الثواب عليها ومنها غسل الثوب
والبدن والاواني من النجاسات وكذا المثال المذكور الذي مثلوا به اعني ما لو امر المولى
عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص بل ولو نهاه عن الخياطة في ذلك
المكان ايضا فلا يمتنع اجتماعها مع الحرام لعدم المانع كما عرفت لعرضية وجوبها او
كونه من باب المقدمة ورفع الوجوب بفعلها بعد فعل ذي المقدمة لارتفاع معنى
التوصل بحصول ذي المقدمة فلا معنى لبقاء الوجوب فيبقى الحرمة بلا معارض واما
العبادات المكروهة وهي احد موارد النقض بل اعظمها فمعنى الكراهة فيها هو المرجوحية
الاضافية فلا ينافي الرجحان الذاتي لجواز ان يكون الشئ راجحا في نفسه بالاضافة الى غيره ٢ مرجوحا

الرجحان

كما في القصر والاتمام في المواطن الاربعة والظهر والجمعة على القول بالاخير فان
بعضا من الاصحاب قال بالحرمة تحدث في الاعصار القريبة من عصرنا القول بالوجوب
العيني ايضا فان قلت اذا كانت الكراهة بمعنى المرجوحية الاضافية لزم جواز اطلاق
المكروه على كل عبادة مرجوحة بالاضافة الى غيره فالصلوة في البيت مكروهة وكذا في غير

المسجد

المسجد الجامع مثلا وكذا صلوة الظهر في يوم الجمعة مع انه لم يعهد اطلاق الكراهة على هذه وامثالها
قلت قد علمت ان المرجوحية الاضافية تجامع الرجحان الذاتي فاذا جاز رجحان احد
الفردين على الاخرى مع ثبوت الرجحان الذاتي له ايضا فلا مانع من وصول شدة المرجوحية
الى حد يمكن بسببه اطلاق اسم الكراهة عليها فان مراتب المرجوحية متفاوتة
فليست الكراهة عبارة عن مطلق المرجوحية بل مرجوحية خاصة استاهل في نظر الشارع
لان يطلق اسمها عليها وهذا بخلاف الحرمة حيث لا يتصور اضافية فلا يحتمل اجتماعها
مع الوجوب لان الحرمة تستلزم مفسدة وقبحا ذاتيا ولذا يترتب على فعلها الذم
والعقاب فاصل المسئلة الذاتية مما لا يتاتى انكارها وان كانت لها مراتب متفاوتة
فان قلت لا يمكن الجمع بين التكليفين في العبادات المكروهة اي رجحان الفعل ومرجوحيته
فان الراجح مطلوب فعله والمرجوح مطلوب تركه وكيف يمكن الاتيان بشئ وتركه
معا او نقول ان كون الشئ راجحا في نفسه معناه كونه مطلوبا فعله ومعنى كون
الاخر ارجح ايضا كونه مطلوبا فعله ولازم ذلك الاتيان بهما معا مع انه لا يجوز فلذلك
قطعا فلا يمكن الجمع بين التكليف برجحان الفعل ومرجوحيته من حيث ان المرجوح
مطلوب تركه مع انه يتعين فعله بل له ان يفعل فيأتي بتكليف الرجحان واما
ان لا يفعل فيأتي بتكليف المرجوحية وهو كاف في الصدق او لا يتعين عليه الاتيان
بالمرجوح حتى لا يتمكن من الاتيان بالارجح والامتثال في مطلوبيته وليس المراد الاتيان
بهما معا كيف والمستحبات من الكثرة بحيث لا يمكن الاتيان بكلها ومع ذلك يتصف
الكل بالرجحان اي كل منها راجح في نفسه وان كان المعدول عنه ارجح بل ولو
كان واجبا اذ الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده هذا على سبيل المبالغة والا
فقد عرفت انه مع تعارض المضيق والموسع يقدم المضيق ويكون كالمستثنى عنه
وكذا الاهم مع غير الاهم فسقوط المستحب عن استحبابه لعدم معارضته بالواجب
مما لا ريب فيه واما الصلوة في الاوقات المكروهة حيث افتى الفقهاء عملا بالاخبار
الكثيرة بكراهة كل صلوة غير ذات سبب فيها فهي من جملة موارد النقض على
المنع من الاجتماع بل اعظمها حيث لا يمكن دفع النقض عنها بما ذكر فان المرجوحية
الاضافية يتمشى في شئ واحد بالنسبة الى مكانين او زمانين مثلا او في

٢ بين الراجح والارجح قلت لا
ضير فيها اذ لا يتعين على المكلف
الاتيان بالمرجوح حتى لا يمكن
الجمع ٢ منه
١٤ الى م

شيئين يكون مطلوبيتهما على سبيل التخيير مثلا كالصلوة في هذا الجزء من الوقت والمكان
بالنسبة الى الجزء الآخر منهما او هذا الفرد بالنسبة الى الفرد الآخر ولهذا قيل ليس
كك فان ما دل على استحباب مطلق الصلوة كقوله الصلوة خير موضوع او نحو بان لكل
نفي عام يستغرق جميع اوقات مكان فعلها فيكون مقتضاه استحباب الصلوة
في الاوقات المكروهة وساير الاوقات جميعا فلا معنى لكونها مرجوحة بالاضافة
اليها انتهى والجواب عنه ان استحباب الصلوة وان كان مستوعبا لجميع اوقات
امكانها الا ان المراد منه هو كون كل جزء من الازمنة صالحا لان يقع باستحباب
فعل الصلوة فيه كما ذكرنا في العبادات المكروهة وليس المراد بها الاتيان في كل الاوقات
ويدل على كون المراد منه ذلك ضرورة ان شمول ما دل عليه للاوقات ليس على سبيل
العموم الوضعي اللغوي بل هو مطلق وعموم المطلق كالفرد المنتشر فتأمل وبجريان
الاحكام الشرعية على وفق العادة لا يجري العادة بفعلها اي الصلوة في الاوقات
مستوعبة بمعنى تكرير الفعل في كل جزء من الاوقات حتى يستوعب لفعل الوقت
ضرورة عدم امكانها في بعضها مثل ما يكون ظرفا للضروريات البشرية وليس قدرها
معينا حتى يستثنى لاختلافها باختلاف الاحوال والاشخاص ونفس الاوقات
التي يحتاج اليها فيها فان استثناء غير المعين يجعل المستثنى منه كك فيكون الحكم
مبهما وهو غير صحيح مع انه خلاف المعتاد المتعارف بين الناس والاحكام مصروفة
الى المفروض المعتادة الشايعة فالمراد كون كل جزء من الاوقات صالحا لان يقع
الفعل فيه مستحب مع قطع النظر عن الاخر وان كان المعدول عنه اولى و
ارجح كما تقدم ويمكن ان يقال بعنوان القاعدة الكلية ان كل مرجوحية تحققه
في فرد باعتبار خصوصية موجبة لانتقاص الرجحان الثابت للطبيعة الكلية تصير
سببا لاطلاق اسم الكراهة عليها فالطبيعة من حيث هي لها مقدار معين من الرجحان
والمصلحة والخصوصيات المنضمة اليها بعضها موجب لانتقاص ذلك المقدار فيطلق
عليها اسم الكراهة كالصلوة في الحمام او زيادته فيطلق عليها اسم الاستحباب
كالصلوة في المسجد والمساوي فيطلق عليها اسم الاباحة كالصلوة في البيت فتدبر وهذا
جواب اخر من النقض بالعبادات المكروهة وتنقيح المبحث فيه كما ذكره بعض المتأخرين

ان العبادة قد تكون بحيث لم يتعلق بها نهي ولا امر غير الامر الذي تعلق باصلها كالصلوة
في البيت البعيد عن المسجد او عند المطر ونحوه وهذه ربما تتصف بالاباحة اي ليس
وصفها المعتبر في اتصافها بسببه بها متصفا بالرجحان ولا المرجوحية زايدا على الرجحان
الثابت لاصلها وقد يكون بحيث تعلق بها امر آخر باعتبار اشتمالها على امر راجح
وهذا الرجحان قد ينتهي الى حد الوجوب كالصلوة في المسجد مع نذر ايقاعها فيه
فيجتمع ح وجوبان وقد لا ينتهي اليه كالصلوة في المسجد لا مع النذر المسقط للندب
فيجتمع ح الوجوب والندب وقد يكون بحيث يتعلق بها نهي بالاعتبار المذكور
وهذه المرجوحية قد تنتهي الى حد التحريم كصلوة الحايض والصلوة في المكان
المغصوب ونحوهما وهي تستلزم الابطال وقد لا تنتهي اليه وهذا ايض يستلزم
الابطال ان كان النهي باعتبار جزء او وصف لازم لما مر في النهي التحريمي فلا بد
من حمل الكراهة على قلة الثواب بمعنى كون العبادة باعتبار الاشتمال او الاتصاف
المذكور اقل ثوابا منها نفسها لو لم يكن كك بل كانت متصفة بالاباحة المذكورة
كالصلوة في الحمام بالاضافة الى الصلوة في البيت مع العذر واما ما قيل في التفصي عن
الاشكال من ان متعلق الكراهة ليس نفس العبادة بل امر آخر كالتعرض للنجاسة
او كشف العورة ونحوهما في الصلوة في الحمام فاختلف التعلق وان الحرمة غالبا
متعلق بالذات والكراهة بالوصف ففيه انه خلاف ظواهر النصوص الدالة على
تعلق الكراهة بنفس الفعل مثل لا تصل في الحمام ونحوه فافهم قال شيخنا البهائي في الزبدة
ومكروه العبادة من المندوب لا منه بارجاعها الى وصف خارج قال اي بارجاع
كراهية العبادة الى وصف خارج عن العبادة كما في الصلوة في الحمام فان الكراهة فيها
انما هي باعتبار الوصف الخارج عنها وهو كونها في الحمام من حيث وقوعها فيه
فالصلوة في الحمام وان كانت من حيث نفسها واجبة لكنها من حيث وقوعها مكروهة
بمعنى ان الصلوة مع هذا الوصف الخارج اقل ثوابا وكذا القول في صوم المسافر الفائدة
السابعة عشر قد ذكرنا ان الاقوى عندنا ان النهي في المعاملات لا يقتضي
الفساد لان مقتضاه اي النهي هو التحريم وهو واضح وهو لا يستلزم عدم ترتب
الاثر الشرعي عليها كما هو معنى الفساد ولا يدل عليه فانه لو دل لكان قول الشارع

ولا مع العذر

٢ الرجحان او عدمه

لا تبيع وقت النداء يوم الجمعة وان بعت ملكت الثمن متناقضا مع انه لو وقع كان يتلقى
بالقبول عند العقلاء والملازمة ظاهرة ولانه لو دل لكان اما باللفظ او المعنى واللفظ
لا يدل بالوضع الا على الزجر عن المنهي عنه والدلالة المعنوية مشروطة باللزوم العقلي
او العرفي وهما مفقودان اذ لا يلزم من قصور نا مدلول النهي من البيع عدم
ترتب اثره لا يقال انه وارد في العبادات ايضا فان المراد من الفساد فيها عدم موافقتها
لامر الشارع وقد عرفت ان الامر والنهي متناقضان ولما كان في كلام الفقهاء ايهام
لاقتضاء الفساد ولذا احتج بعضهم باستدلال السلف به عليه من غير نكير كما
سيجيء اشار استادنا المحقق ره الى دفع التوهم المذكور بان النهي وان لم يدل
على الفساد بحسب الوضع ولكن الصحة في المعاملات حكم شرعي تترتب عليها
الاحكام كلها مخالفة للاصول والقواعد الشرعية فان صحة البيع عبارة عن
انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع والاصل بقاء ملك كل منهما على ما كان
عليه وصحة النكاح عبارة عن حلية البضع ولزوم الاطاعة على الزوجة ولزوم المهر
والنفقة والقسمة وغيرها على الزوج وغير ذلك من الاحكام والتكاليف المخالفة
للاصل البراءة واستصحاب العدم وكذا سائر العقود بخلاف الفساد لموافقته للاصل
وان كان ايضا حكما شرعيا متوقفا على بيان الشارع الا ان الاصول الشرعية التي هي
بيانات من الشارع حقيقة تكفي لاثباته من دون حاجة الى دليل خاص بخلاف الصحة
حيث انها لكونها مخالفة لها يحتاج اثباتها الى ادلة خاصة بخلاف الصحة حيث انها
لكونها مخالفة لها يحتاج اثباتها الى ادلة خاصة ولذا يكون الاصل فيها اي في المعاملات
هو الفساد حتى يدل على الصحة دليل شرعي فاذا ورد نهي عن معاملة ولم يكن
لصحتها مقتض خاص كانت فاسدة لا للنهي بل للاصل فان قلت كيف يكون
الاصل في المعاملات الفساد مع ان عموم اوفوا بالعقود واوفوا بالعهد واحل الله
البيع وتجارة عن تراض يقتضي صحتها قلت هذه العمومات انما تقتضي صحة العقود
المحللة دون المحرمة لكون الاية الاخيرة مستثناة عن المحرم لقوله تع ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض والنهي حقيقة في المستثنى يخالف المستثنى
منه في الحكم فتكون المستثنى من الحرام حلالا وما قبلها فهو قوله تع احل الله البيع

2 شرعية م

2 في التحريم م

آية

آية صريحة في المحللة مع ان صريح الاية هو الحكم التكليفي اعني الحلية دون الوضعي
اعني الصحة ومفاد الحكم التكليفي عدم ترتب العقاب دون ترتب الاثر وكذا الاوليان
مختصان بالعقود المحللة والعهد الحلال فان الحرام يجب تركه فكيف يؤمر بالوفاء
به فالامر بالوفاء بها يستلزم حليتها فيكون النهي عن المعاملة سببا لخروجها عن العمومات
المذكورة فلا يكون لها مقتض للصحة فتكون فاسدة للاصل فقول الفقهاء فسد
لنهي المنهي معناه ان النهي دل على حرمتها والحرام لا دليل على وجوب الوفاء بها و
الاصل فيما لا دليل عليه هو الفساد وهذا هو السر في قولهم فسد لنهي المنهي مع
تصريحهم في الاصول بعدم اقتضاء النهي للفساد اي صار النهي سببا لعدم شمول المقتضيات
المذكورة له فصار فاسدا لكون الاصل هو الفساد ولو وجد مقتض خاص للصحة
من نص له او اجماع او غيرها حكم بها لان النهي من حيث هو لا ينافيها حتى يكون
معارضا للنص والاجماع وانما حكمنا بالفساد من جهة الاصل وهو مما يخصص
بالادلة الخاصة ولولا ذلك لكان مفهوم العبارة بين متناقضا فهذا التحقيق فالفرق
بين العبادات والمعاملات هو ان النهي في الاولى يقتضي الفساد بنفسه من دون
انضمام اصل وقاعدة خارجة عن اللفظ دون الثانية فان اللفظ لا يدل عليه
فيها فلو ورد دليل خاص يدل على الصحة في الاولى اي العبادات كان معارضا للنهي
ومنافيا له محتاجا الى الترجيح او الجمع او التوقف والتخيير بخلاف الثانية حيث
يعمل بالدليل الخاص كما عرفت والفرق الاخر بينهما ان الحكم بالفساد في الثانية
بحسب الظاهر اذ الاصل لا يثبت الا الحكم الظاهري بمعنى ان تكليفنا لعدم اطلاعنا
على الدليل هو الحكم بالفساد وان كان في نفس الامر صحيحا وفي الاولى بحسب نفس
الامر اذ الدليل الخاص وهو النهي دل عليه واقعا كذا قال الاستاد المحقق دام
مجده وفيه تامل اما اولا فلعدم جريان هذا التوجيه في كلام كثير من الاصحاب
لتصريحهم بذلك بنوع لا يقبل التوجيه قال الشهيد الاول في قواعده
النهي في العبادات يفسد وان كان لامر خارج كالطهارة بالماء المغصوب والصلوة
في المكان المغصوب وفي غيرها يفسد اذا كان عن نفس الماهية لا لامر خارج
فالبيع المشتمل على الربا فاسد لا يملك المساوي ولا الزائد والبيع في وقت

على م

النداء صحيح اه وقال التمهيد الثاني ان النهي في العبادة يدل على الفساد مطلقا وكذا في المعاملات

الا ان يرجع النهي الى امر مقارن للعقد غير لازم له بل منفك عنه كالنهي عن البيع يوم

الجمعة وقت النداء فان النهي انما هو عن تفويت الصلوة لا خصوص البيع اذ لا نهي الا عنها

كذا والتفويت غير لازم لماهية البيع والشيخ صرح بمساواة المعاملة للعبادة وكذا غيره كما

لا يخفى على المتتبع واما ثانيا فلان عدم شمول المقتضيات المذكورة للعقود المحرمة ممنوع

الاول لعموم منها اوفوا بالعقود واوفوا بالعهود والجمع المحلى باللام يفيد وكذا المفرد المحلى

كما يجيء ومعنى الوفاء بالعقد هو ترتب آثاره عليه لانه المتبادر منه جزما ولا مانع من ان يقال

لا تبع وقت النداء ولو بعت سلم المبيع الى المشتري او لا تباشر المرأة في ايام حيضها ولو باشرت

لزمك المهر ولزمها العدة وهذا واضح وليس معنى الوفاء الاتيان بالعقد حتى ينافي تحريمه

فتفطن واختار بعض المتأخرين وهو صاحب الوافية اقتضاء النهي في المعاملات الفساد

ايضا استنادا الى فهم العرف وما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن

مولاه ثم اجاز مولاه لما اطلع عليه معللا بانه لم يعص الله وانما عصى سيده فيفهم منه

العلة انما كان عصيانا لله يوجب البطلان واستدلال الفقهاء في الاعصار والامصار عليه

اي على الفساد به اي بالنهي كما عرفت والجواب اما عن الاول وهو فهم العرف فبانه ممنوع وسنده

ظاهر لان شرط الفهم انما هو الدلالة الالتزامية وقد عرفت انه لو قيل لا تبع وقت النداء ولو

بعت كان صحيحا كان متلقى بالقبول كما مر مفصلا واجيب عن الثاني بان العصيان عبارة

عن مخالفة الامر والنهي والواقع عكس ما حكم به في النص اذ المفروض عدم علم السيد

فلم ينهه السيد عن الفعل حتى يكون العبد بفعله عاصيا له نعم فعله بدون اذنه وعلمه

منهي عنه شرعا فهو عاص لله سبحانه فكيف يحكم بانه عاص للسيد دون الله مع ان

عصيان السيد عصيان الله فكيف الانفكاك بينهما فظهر ان ابقاء الحديث على ظاهره

غير ممكن فلا بد من حمل العصيان الوارد فيه على غير معناه الحقيقي ومع عدم القرينة على

ما يطابق مقصود المستدل يبطل الاستدلال اذ المجاز يحتاج الى قرينة صارفة ومعينة

فلو وجدت الصارفة دون المعينة كان اللفظ مجملا والمجمل لا يمكن ان يستدل به على شيء

وذكر المجيب بعد الجواب المذكور في التوجيه اي تاويل الخبر على وجه يطابق مذهبه

ان المراد من العصيان الوضع بمعنا الاذن بكون العقد صحيحا لما دل فضولي فيصدق انه

العموم

اولا

يعقل

لم يعص الله اي لم يفعل ما يكون مخالفا لحكم الله باطلا بحسب الشرع وانما اوقع العقد

بدون علم السيد وذلك لا يوجب البطلان وهذا التوجيه تكلف من غير ضرورة

للزوم التفكيك وحمل لفظ العصيان في قوله لم يعص على معنى وفي قوله بل عصى

سيده على معنا آخر والمعنى ايضا بعيد ولا ضرورة تلجئ اليه وربما يوجه على وجه

يطابق مقصود المستدل بان معصية السيد لما كانت من حقوق الادميين

تحل بعد العلم بصدق انه لم يعص الله اي لم يفعل الصادر منه ليس من حقوق

الله نعم كترك الصلوة واللواط وشرب الخمر وامثالها بل عصى سيده حيث فعل ما فعله

بدون اذنه وعصيان السيد انما يكون عصيانا بالله اذا لم يرض بفعله والمفروض

انه رضي بفعله فلا يكون فعله عصيانا لله وهذا التوجيه انما يتمشى على رأي القائل

بالاقتضاء وفيه ايضا تكلف لا يخفى ولا اقرب حمل الخبر على ان المراد من عصيان الله

ترك العبادة او فعلها بما يخالف الوظيفة فيكون حاصل المعنى ان فعله ليس عبادة

حتى يكون النهي عنه مقتضيا للفساد بل من جملة المعاملات فلا يقتضي ومناسبة

العبادة لتخصيصها بهذه العبارة اي كونها عصيانا لله مع ان مخالفة مطلق الامر والنهي

عصيان واضحة بان المقصود من العبادة من العباد التقرب الى الله خاصة ولا

يقصد فيها نفع دنيوي فكانه لله خاصة بخلاف عصيان السيد فانه وان كان

عصيانا لله تعالى ايضا لكنه حق مشترك فلا ينسب الى الله حقيقة الا ما كان المقصود

الاصلي منه نفع اخروي وبذلك هي الطاعة الحقيقية ومخالفتها العصيان الحقيقي ولما

كان المقصود منه النفع الدنيوي فكونه طاعة او عصيانا لله عرضي من باب

المقدمة اي يكون باعتبار حصول الطاعة الحقيقية فتدبر والثالث مدفوع بما ذكر

اولا من انهم كثيرا ما يصححون في الاصول بخلاف ما فيعلم ان مرادهم ليس ذلك

اي ما يفهم من ظاهره اللزوم التناقض كما عرفت بل مرادهم انما ما ذكر اولا

نقل الاستاذ المحقق من التحقيق او ان الباعث لحكمهم بالفساد هو الدليل

الشرعي من الاجماع وغيره واسنادهم الى النهي تاييد لا احتجاج وهذه سجية

الفقهاء في ابواب الفقهية كما لا يخفى على المتتبع فكثيرا ما يستدلون بالقياسات

العامية والاستحسانات العقلية مع ان حرمة العمل بها ضرورية مذهبهم وقد

المعصية الحقيقية

٤ مطلع

سبق منا الاشارة الى ذلك ايض ولعل التوجيه الثانى اظهر لما عرفت من التامل فى
الاول واعلم ان من خص الدلالة فى المعاملات بالشرع استند فى عدم الدلالة اللغوية
الى ما ذكرناه من فقد الدلالات الثلث الى اخر ما تقدم وفى ثبوت الدلالة الشرعية
بما ذكر من ان علماء الامصار فى جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهى على الفساد
وربما امكن الاستناد بالاستقراء ايض فانك بالتتبع التام فى الاحكام يحصل لك الظن
بان كل مورد ورد فيه النهى عن نفس الماهية كان فاسدا مثل ما ذكر من
الامثلة وغيره مع عدم دليل دال على الفساد فى اغلبها وكل مورد لم يحكموا فيه بالفساد
فلان النهى تعلق فى الحقيقة بامر مقارن ووصف خارج مثل ما عرفت من البيع
وقت النداء ولعلك بالتامل فى الموارد تظن ظنا قريبا بذلك وتصدق بما قلناه
واحتمال وجود الدليل الدال على الفساد فيها وعدم وصوله الينا منفى بالاصل
مضافا الى الظن من استدلال الفقهاء بمجرد النهى عدمه ولو كان دليل اخر لكان
احرى بالاستدلال به من النهى الذى لا دلالة له مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما
والجواب عن الاول قد عرفت مما تقدم وان حكمهم بذلك لا عبرة به ما لم يبلغ حد
الاجماع وفى بلوغه اياه منع ظ واما الثانى فكما من يستدل به واجيب عنه الا انه
لى بعد تامل فى بلوغ الاستقراء حدا يمكن الاستناد اليه والاعتماد عليه فلى فى
المسئلة تردد والله اعلم بحقايق الاحوال ثم ان ابا حنيفة وتلميذه محمدا بالغا فى
نفى الدلالة على الفساد على الفساد على الصحة لان التعبير به يقتضى انصرافه الى الصحيح
اذ يستحيل النهى عن المستحيل وفيه ان الامتناع لاجل النهى لا للذات المنهى عنه
فان النهى تعلق به فصار ممتنعا نعم لو ثبت الفساد قبل النهى لزم ما ذكروا ما اذا
كان الفساد به فلا وهذا كما ان تحصيل الحاصل بذلك التحصيل الذى حصل به ليس
بمحال وانما المحال بغير ذلك التحصيل فافهم **الفايدة الثامنة عشر** الامر الوارد فى
مقام الحظر اى اذا كان الشئ محظورا فامر به نحو قوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض
او توهمه اى يتوهم كونه محرما وليس بمحرم فى الواقع يدل على انتفائه فقط اى
الحظر واما الزايد عليه من الوجوب والاستحباب فلا لان الباعث العمدة بحمل

٢ الاشم

١٢ ات م

٢ وهكذا بالدلالة م

٣ تحصيله م

الامر

الامر على الوجوب هو التبادر العرفى كما عرفت سابقا فلا يحمل هنا على غير نفى
الحظر لعدم تبادر الزايد منه وما ثبت وجوبه فليس من دلالة اللفظ بل
من القرينة الخارجة من النص والاجماع كالاية الاولى وخالف فى ذلك العلامة
والشهيدان وغيرهم فقالوا بكونه للوجوب استنادا الى تحقق المقتضى و
انتفاء المانع اما الاول فلان الامر الدال على الوجوب واما الثانى فلان انتفاء الموانع
بحكم الاصل والفرض سوى تقدم الحظر وهو لا يصلح للمانعية لكون الاحكام
باسرها متضادة فكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة فكذا الى الوجوب
وايض قول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب وامر الحايض
والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه المنع من كون الامر مطلقا
للوجوب لان الباعث على حمله كما عرفت هو التبادر وهو مختص بالامر المبتدء
وافادة امر العبد للوجوب بالقرينة والحايض والنفساء مامورتان بالصوم
عند زوال المانع والوجوب مستفاد عن الامر السابق لا من امر اخر وقيل يحمل
على الاستحباب ولعله مبنى على كونه اقل مراتب الطلب المستفاد منه وفيه
ما لا يخفى قيل ومن فروع القاعدة ما اذا عزم على نكاح امرئة فانه ينظر اليها
لقوله عم انظر اليهن ولكن هل يستحب او يباح مبنيان على ما ذكر واما الوجوب
فمنفى بدليل خارجى قيل ومنه رجوع الماموم اذا سبق الامام بركن ظ الاصحاب
وجوبه وكقتل الاسود بن الحية والعقرب فى الصلوة حيث ورد الامر به مع
ان الافعال الكثيرة فى الصلوة محرمة والقليلة مكروهة فهل هذا مع القلة
مستحب ام مباح وكذا النهى الوارد فى مقام الوجوب او توهمه قال فى التمهيد
من قال ان الامر بعد التحريم للوجوب قال ان النهى بعد الوجوب للتحريم
ايضا طردا للبابين الامر والنهى ومن قال انه بعد التحريم للجواز قال ان
النهى بعد الوجوب للتحريم او للاباحة فقال بعضهم بالثانى طردا للقاعدة
وقال بعضهم بالاول لان النهى يعتمد المفسدة والامر يعتمد المصلحة واعتناء
الشرع بدفع المفاسد اشد من اعتنائه بجلب المصالح قال ومن فروع المسئلة
ما اذا اوصى باكثر من الثلث وقد اختلف العامة بسبب ذلك فى صحته و

قيد ولعله منزع القاعدة المقررة اذا تعذرت
الحقيقة فاقرب المجازات متعين

فساده واصحها عندهم وهو ظاهر اتفاق اصحابنا الامن شذ انه صحيح ولكن يتوقف
على اجازة الورثة ومنشاء ترددهم قصة سعد بن ابى وقاص فانه مرض فى حجة
الوداع فعاده النبى ص فقال يا رسول الله ان لى مالا كثيرا وليس لى الا ابنة واحدة
انا تصدق بالنصف قال لا الحديث انتهى والنهى الوارد عن صوم يوم الشك من
شعبان من هذا القبيل وبالجملة فالاقوى فيه ايضا مثل ما ذكرناه فى الاصول بعين
ما ذكر هناك ولعل الافحش سيما المفصل فى المسئلتين لما عرفت من فساد هذا
الاعتبار مضافا الى عدم صلاحيته لتاسيس الحكم الشرعى والامر بما شرطه منتف
محال على الحكيم اذ الفعل الواجب شرط غير مقدورة للمكلف فقد علمت ان الواجب
بالنسبة اليها مشروط فاما ان يعلم الامر والمامور بتمكنه من الفعل بحصول هذا الشرط
الغير المقدورة او يعلما عدمه او يعلم احدهما دون الاخر ولا يعلم احد منهما
ذلك ولا اعتبار فى صورة علمهما بالتمكن وكذا فى صورة عدم علمهما بالتمكن وكذا فى
صورة عدم علمهما فى صحة التكليف كامر زيد عبده بالفعل فى غد ويتفق موته قبله
الا ان السيد يقول بقبح الاشتراط مع علم الامر بل يحسن التكليف ح مطلقا وكذا فى
صورة علمهما بالعدم فى عدمها وان نقل عن بعض الاشاعرة القول بالصحة لكنه
شاذ جدا بل نقل جمع منهم الاتفاق على منعه واما فى صورة علم الامر دون المامور
كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فذهب الاشاعرة الى جوازه
وينقل انه مذهب الشيخ ره والمعتزلة ذهبوا الى المنع عنه وهو مذهب المرتضى
وساير علمائنا ويظهر من عبارة بعضهم اجماع اصحابنا على ذلك ويظهر ثمرة
الخلاف فى امرءة افطرت فى يوم من شهر رمضان عمدا وحاضت بعد الافطار
او رجل افطر كذلك ثم جن او سافر سفرا ضروريا من غير قصد او غير ذلك
من الاعذار الرافعة للتكليف فهل يجب عليهما الكفارة ام لا حجة المنع ان الفعل
مع عدم الشرط ممتنع وكل ممتنع غير مامور به فالفعل المنفى شرطه غير مامور
به والصغرى بينة وكذا الكبرى للزوم التكليف بما لا يطاق ولانه لو صح
لصح مع علم المامور ايضا مع انه باطل اتفاقا وايضا فانه متضمن للاغراء بالجهل
لاستلزامه اعتقاد المامور لارادة الامر الفعل المامور به منه والواقع خلافه

ولانه

ولانه لو فرض حصول العلم لنا باخبار المخبر الصادق بموت عبدنا فى غد لكان
امرنا له قبيحا بلا شبهة بل يقبح اصل الاشتراط كما ذكره المرتضى حجة المجوزين
وجوه احدها انه لو لم يجز ذلك لزم ان لا يكون احد عاصيا واللازم باطل الفروق
بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه ولا اقل من ارادة
المكلف فلا تكليف به فلا معصية والجواب ان الكلام فى الشرط الغير المقدورة
اذ مع انتفائها لا يصح التكليف ويلزم التكليف بما لا يطاق والواجب بالنسبة
اليها مشروط واما الشروط المقدورة فلا الثانى لو لم يصح لم يعلم احد
بانه مكلف لاحتمال ان لا يبقى على صفة التكليف مع عدم العلم لا يكون مكلفا
بالاجماع والجواب ان الظن فى امثال هذه المقامات اى مما لا يتمكن معه من العلم
قائم مقامه كما فى المشاهد للسبع قاصدا له من بعد فانه يحتمل عنده ان يخترم
السبع قبل وصوله اليه مع ان دفع الضرر المظنون واجب عقلا ونقلا فهكذا
المكلف اذا دخل الوقت وهو صحيح سليم متمكن من الاسباب والشروط
فيظن انه يتمكن من الفعل فلذا يلزم عليه الشروع فيه الثالث ان الامر
يحسن لمصالح ينشأ من نفسه كما يحسن لمصالح ينشأ من نفس الفعل فان
المكلف من حيث عدم علمه بامتناع الفعل المامور به ربما يوطن نفسه
على الامتثال فيحصل له بذلك لطف وثواب والسيد قد يستصلح بعض
عبده باوامر يعجزها مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان يقول لغيره
وكلتك فى بيع عبدك مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل
وامتحانه فى امر العبد وسنبطل جوابه تمسك الدليل الاول من ادلة المنع
والجواب انه لو سلم ذلك كان خارجا عن محل النزاع اذ المامور به ح ليس
نفس الفعل ولا ينطبق المثال لان المقصود فيه تحصيل العلم بحال العبد
والوكيل وهو متمتع فى حقه تعم والرابع قصة ابراهيم فانه امر بذبح ولده
بدليل قول ولده يا ابت افعل ما تؤمر مع انه كان مشروطا بعدم النسخ و
الشرط لم يتحقق فالتكليف بدونه جائز واجيب عنه بانه ابراهيم ع لم يكن
مكلفا بالذبح الذى هو فرى الاوداج بل مكلف بمقدماته كالاضجاع وتناول

المدينة وما يجري مجريه والدليل عليه قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا
واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد المقدمات بالذبح نفسه بجريان العادة بذلك
واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة
على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وفيه
بعد لا يخفى ولا ظهر ما سيجيء وقد ظهر مما ذكرنا دلالة الجواب مدخولة واما ما ورد في
ابراهيم على نبينا وعليه السلام فهو من باب البداء الذي انفردت الامامية بجوازه
على الله فهو من باب يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومن ضروريات
مذهب الشيعة وقد استدل الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق بهذه الآية على
ثبوت البداء وقال ع وهل يمحو الا ما كان وهل يثبت الا ما لم يكن وقد شنع
مخالفونا سيما الفخر الرازي على الشيعة في ذلك وبالغ في التشنيع عليهم وهو من
غوامض المسائل الالهية ولم ينكشف قناع الابهام عن وجهه على اكثر علماء الامامية
حتى صار سببا التشكيك بعضهم في هذا الباب ونحن نشير هنا اجمالا الى ما ينفتح
به الحق والصواب على اولي البصائر من الطلاب فنقول البداء الحقيقي اعني ظهور
وجه من المصالح والمفاسد الباعثة على الحكم في حكم من الاحكام على الملك العلام
مستحيل عقلا ومستلزم للجهل الذي هو نقص قطعا واما البداء في الافعال
اي ظهور وجود الداعي على الفعل بعد ان لم يكن ظ اي لم يكن علله واسبابه
على نحو تؤدي الى الفعل فهو جائز والا لم يكن لاستجابة الدعوات وجه اذ لا معنى
للاجابة الا ترتب المطلوب على الدعا بحيث لو لم يحصل لم يوجد لعدم ترتب اسبابه
ووجود علته بحيث يتأدى منها الى الوجود الا بوجود داع آخر وهو الدعاء هذا هو المراد
من البداء كما عرفت مع ان امكان اجابة الدعوات يعد من الضروريات وتلخيص المقام
ان تاثيرات العلل والاسباب السماوية في حدوث الحوادث الارضية اما ان
تكون بمشاركة السوانح الارضية اولا والاول كدعاء الداعي وتضرع السائل فان
مجرد ارادة النفوس الفلكية وعزمها على وجود المسئول وحصول المطلوب
بل تصورها لذلك لكونها وسايط في ايصال الفيوضات الالهية الى عالم الموجب
القابلية والاستعداد مع علمها بوجوه المصالح وجهات الخيرات واطلاعها

بوجوه المسائل ولعاجا يكون لذلك بانه في نعم لو لم يكن بتوسط الاسباب المعتادة و
العلل المعروفة المعهودة له ثم ان صور الجزئيات الغاصرة والآتية حاضرة في النفوس الفلكية
لعلمها باسبابها وعللها المؤدية اليها لكنها عالمة بالعلل المعهودة العادية الحاصلة
من انفسها من دون مشاركة السوانح الارضية والدواعي المادية ويلزم من
ذلك علمها بمعلولات تلك العلل خاصة واما ما يترتب على تاثيرها بمشاركة
الدواعي المادية فلا يلزم علمها بها لعدم علمها بتلك المشاركات ذمن جملتها مالا
يدخل في سلسلة الاسباب الظاهرة المستقرة بل يناط بالارادة الحيوانية السانحة
في بعض الاحيان على غير طريق الاستقامة والاستمرار مثلا اذا كانت الاسباب
العادية المستمرة تقتضي عروض مرض يوجب هلاك زيد رسمت الاسباب
ومسببها الذي هو الهلاك في النفوس الفلكية لكن تحتمل حدوث دعاء او تضرع
يوجب شفائه عن ذلك المرض والاسباب المؤدية الى صدور دعاء الداعي
وان كانت مستندة ايضا الى الاسباب السماوية لكن مع مشاركة نفس الداعي كما
هو الحال في جميع افعال العباد الارادية فبدون انضياف تلك الحالة النفسانية
لا يحصل ارادة الدعاء ووجود الدواعي اليه وان كان مرتبطا بالاسباب المستمرة
العادية الا انها ليست علة مستقلة له بل يتوقف على مصادفة الامور الخارجية
الاتفاقية واستناد الامور الاتفاقية الى سلسلة العلل بالعرض لا بالذات
والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولاتها الذاتية لا العرضية والحاصل انه تكون
سوانح الارضية معلومة للنفوس الفلكية على سبيل الجزم وانما هي معلومة
لله تعالى خاصة اما اجمالا بالعلم الذي هو عين ذاته ويسمى قضاء ازليا واما
تفصيلا في العلم الحضوري الثابت له بجميع الاشياء قبل وجود النفوس الامرية وبعده
على نمط سواء والعلم الغيب المختص به تعالى اشارة الى العلم بهذه السوانح الداخلة
في قضائه العلمي اي النفوس الفلكية والوجود النفس الامري والخارجية عن
القدر العلمي اي النفوس الفلكية ولهذا قيل ان القضاء لا يقبل التغيير بخلاف
القدر حيث التغير وجودا بالكون والفساد علما بالبداء حيث ان المرتسم
في النفوس الفلكية هلاك زيد بالمرض المعهود والمفروض شفائه وعدم هلاكه

فوقوع الشفاء بالنظر الى الاسباب الظاهرة المستفن الموجبة لهلاكه لولا الدعاء يسمى
بالبداء مثلا فان البداء عبارة عن ظهور ما يكون خلاف ما ظهر ولهذا يتضح ما ورد في كثير من الاخبار
من ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو ولم يطلع عليه احد من خلقه
ومن ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله والعلم المخزون نقيده يقدم
منه ما يشاء او يؤخر منه ما يشاء فان المراد من العلم المكنون الذي يحصل منه البداء
العلم بالمعلولات الحاصلة من تاثير السماويات بانضمام كثرة الكائنات الارضية والعلم
الذي لا يكذب نفسه ورسله وملائكته العلم بالمعلولات الحاصلة من تاثير
السماويات خاصة بلا انضمام شيء آخر وهذا تحقيق انيق يتضح به حقيقة البداء
وينحل به الاشكال الواردة عليه وعلى الاخبار الواردة فيه وقد سبقني اليه بعض
افاضل المحققين من متاخري المتاخرين والله المستعان في كل حال والعالم بحقائق
الاحوال **مسئلة** الواجب اما مطلق او موقت بوقت معين اما المطلق فقد
ذكرنا انه لا يدل على الفورية بل على نفس الطبيعة من حيث هي وانه على القول
باقتضائه الفورية لا يكون من قبيل الموقت ويجيء مزيد تحقيق لذلك فيما بعد
ان شاء الله واما الموقت فلا يخلو اما ان يكون الوقت المضروب له مساويا او زايدا عليه
او ناقصا عنه والثالث وهو نقص الوقت عن الموقت محال الا عند مجوزي التكليف
بما لا يطاق او يكون القصد من التكليف به الاتيان بالقدر الزايد من الفعل
خارج الوقت على سبيل الاستتباع كمن ادرك ركعة من الفجر قبل طلوع الشمس
والاول وهو المسمى بالمضيق ولا ريب في جوازه ووقوعه والثاني وهو الزايد عن
الفعل موسع وهو محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك
الواجب والحق انه جايز عقلا للعلم الضروري بصحة قول السيد لعبده خط
هذا الثوب في هذا اليوم اما في اوله او وسطه او آخره او اي جزء شئت منه
فانك امتثلت بذلك امري ولا نعني بالواجب الموسع الا ذلك ولامكان اشتراك
اجزاء الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه وواقع شرعا لقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل اذ من البين عدم ارادة تطبيق اجزاء
الوقت ولا تكريرها في كل جزء جزء بل المراد وقوعها في هذه المدة في اي جزء شاء

٣ انشاء ثم
افا علمهم اياه فانه سيكون لا يكذب
نفسه ولا ملائكته ولا رسله

منها

منها مع ان الاجماع واقع على اجزاء ذلك وكون المؤدي للصلوة في اي جزء منه مؤديا للفرض
وذلك دال على حصول مصلحة الواجب في ضمن كل جزء من اجزاء الوقت ولا كان المقصود منها
لما فيكون فعله حراما او مكلفا بايقاعه مرة اخرى تحصيلا للمصلحة وهما خلاف
الاجماع والاشكال المذكور بذلك اورده المانعون لامتناعه منتف اما اولا فتعلق
التكليف بالكلي الصادق بفرد ما من الافراد الحاصلة في ضمن المعين اعني الطبيعة
الكلية الحاصلة في ضمن جزء منه بدون انضمام خصوصية الجزء المذكور ومدخليتها
في التكليف كالوقوف بعرفة فان المامور به هنا ايضا طبيعة الوقوف الصادقة
بالمكث في جزء من اجزائها من دون مدخلية الخصوصية فيه واذا لم يكن مدخل
للخصوصيات فيه بل كان متعلقه نفس الماهية من حيث هي لم يصدق ترك الواجب
الموجب للعقاب والذم الا بتركها في جميع الوقت المعين ولا ريب في ترتب الذم
والعقاب بعد ذلك وانت خبير بان هذا الجواب مشكل على راي من يقول
بتعلق التكليف بالجزئيات المطابقة للماهية لا نفس الماهية نعم يكفي لرد من يقول
بصحة التكليف بها واما ثانيا فلان العقاب على الترك لا يعتبر في جميع الحالات
بل الثبوت في حالة ما كاف في صدق الوجوب فبهذا القدر يمتاز عن المستحب
فان هذا الاشكال انما نشا من ان المستحب ما لا يكون على تركه عقاب والفعل
في هذا الجزء من الوقت ايضا يصدق عليه ذلك مع انه واجب والواجب نقيض
المستحب فيبقى ان المستحب ما لا يكون عقاب على تركه اصلا وفي اي حال من حالات
تركه وهذا يترتب عليه العقاب في حالة ما وهي حالة تركه مع تركه في الوقت
الاخر ايضا ولذا قيل ان الواجب ما يكون على تركه عقاب لا الى بدل ثم المانعون
اختلفوا فقال جمع من الاشاعرة باختصاصه فيما يكون ظاهره التوسعة باول
الوقت وبعده يصير قضاء وينسب الى المفيد من اصحابنا وقال جمع من الحنفية
باختصاصه بالاخر ويجري فعله فيما قبله مجرى تقديم الزكوة نفلا وينسب
الى الكرخي ان الفعل المؤدى في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا بل ان بقي
فيه آخر الوقت فان بقي على شرايط التكليف فينكشف كون ما اتى به واجبا والا
كان نفلا وادلة هذه الاقوال ضعيفة جدا سيما بعد ما عرفت من دفع

مقررا ١٦
فلتعلق

الاشكال الانحصار سيما لاختيارها ونسبة الخطاب لجميع اجزاء الوقت على السواء فترجيح
بعضها على بعض بالتخصيص تحكم وكذا الحال في التقديم الى اول الوقت دون ما قبله وجواز
التاخير الى آخر الوقت دون ما بعده واعلم ان السيد المرتضى وجماعة من اصحابنا
والجبائيين وجماعة من العامة مع اعترافهم بالواجب الموسع ذهبوا الى ان جواز تاخير الفعل
من اول الوقت او وسطه موقوف على الاتيان ببدله فيه اي العزم على الاتيان به فيما بعده
من الاجزاء والا كان مؤديا الى جواز تركه لا الى بدل وهو معنى المندوب دون
الواجب وحيث ثبت وجوب البدل بذلك وثبت عدم وجوب غير العزم بالاجماع
تعين ان يكون هو البدل قالوا ولانه ثبت فيهما اي العزم والفعل حكم خصال الكفارة
من الامتثال بفعل احدهما والعصيان بتركهما معا ولا معنى للوجوب التخييري الا ذلك
وقواه شيخنا البهائي قال ويلزم لولا المساواة قبل الوقت وبعده بجواز الترك قبل الوقت
لا الى بدل فاذا لم يجب العزم في الوقت كان كما قبله واختار المحقق والعلامة وساير
المتاخرين عدم وجوبه واحتج العلامة عليه باقتضاء البدلية السقوط لما
لان الاتيان بالبدل مسقط للمبدل منه وبان الوجوب مستفاد من الامر وهو خال
من حديث البدلية اذ لفظة اقيموا الصلوة لم توضع لوجوب العزم الذي هو غيرها فانتفى
بالاصل وبانه اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في ثانيه ثم حضر الثاني فاما ان يسوغ
التاخير الى الثالث او لا والثاني باطل اجماعا والاول اما ان يكون الى بدل او بدونه
والاول باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل منه وهو باطل لان
وجوب البدل على حد وجوب المبدل منه والثاني هو المطلوب لانه اذا جاز ترك الصلوة
في الثاني لا الى بدل جاز في الاول ايضا للاتفاق على تساويهما في ذلك واستدل
بعضهم بالقطع العرفي بان المصلي ممتثل لا من حيث كونه آتيا باحد الفردين وبالجملة
فالوجدان يشهد بالفرق بين الصلوة وخصال الكفارة واجاب شيخنا البهائي تبعا
للمحقق الشريف عن الاول بان العزم ليس بدلا عن نفس الفعل حتى يلزم ذلك
بل ايقاعه في ذلك الجزء حتى يضيق فلا يكون له بدل وعن الثاني بان خلو الامر
عن البدلية لا يمنع ثبوتها بدليل آخر وعن الثالث بان البدل هنا تابع مسبب
عن ترك مبدله الواجب اصالة فالتخيير هنا ليس بتخيير ابتدائيا بين الفعل والعزم

كالتخيير بين الخصال بل الواجب ابتداء هو الصلوة لكن ان تركها المكلف وجب بسبب
تركها العزم المذكور فهذا كما ان الصلوة على الميت واجبة على المكلف لكن ان تركها
لم يخرج عن عهدة التكليف الا مع حصول ظنه بقيام الغير بها وليس هنا تخيير ابتدائي
بين الصلوة وتحصيل الظن المذكور بل وجوب تحصيله مسبب عن تركها ولا مشاحة
في اطلاق البدل على مثله وقال السيد عميد الدين تبعا للعلامة بان العزم الذي
اوجبه السيد ان كان لكونه بدلا من الصلوة فلا معنى له لما عرفت من الادلة
على امتناعه وان كان لاجل كونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على
ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام لكون ترك الصلوة حراما فيكون العزم
على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين الا حال غفلته
وهو حينئذ غير مكلف فهو حق على تقدير تسليم هذه المقدمات لكنه لا دخل له بالوجوب
الموسع والبدلية وقال الشيخ البهائي وكون العزم من احكام الايمان لا ينافي
بدليته في وقت ترك الواجب اذ يجوز ان يكون الشيء واجبا في نفسه ويصير
بدلا عن اخر ايضا في بعض الاوقات كمن نذر الاعتكاف فدخل شهر رمضان
فيجب الصوم الواجب اصالة عن صوم الاعتكاف كما قال بعضهم انتهى اقول لم يدع
السيد عميد الدين المنافاة حتى يجاب بما ذكر بل ادعى ان حكمه بالوجوب ان
كان من هذه الجهة فهذا لا يدل على البدلية بل على الوجوب بالاصالة وان كان عن
تلك الجهة فقد اثبتنا امتناعها فهذا الكلام لا ينبط له بالمقام نعم يمكن الزام
الشق الاول ومنع الامتناع وهو شيء اخر مما اشار اليه السيد من المنع عن
وجوب العزم مطلقا بمنع مقدماته اشارة الى منع كون العزم على الحرام حراما
اولا بل الاخبار الكثيرة تدل على انه لا يكتب على العبد همه السيئة وهو الاوفق
بضوابط الشرع عقلا ومنع عدم انفكاك المكلف عن العزمين ثانيا لاحتمال
التردد مع عدم الغفلة وهو واضح والتحقيق ان وجوب العزم محتاج الى الدليل
فان الاصل عدم الوجوب والدليل منتف وما ذكروه لا يصلح للدلالة فان انفصال
الواجب عن المندوب بغيره متوقف عليه كما عرفت بل اجزاء الوقت باعتبار
تعلق الامر بكل منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء

انتفى ايقاع الفعل فيه قائم مقام ايقاعه في البواقي فالبدل عن الفعل في الجزء الاول
هو الفعل في الجزء الآخر لان الوجوب يتعلق باحدهما على سبيل التخيير لا بكل على سبيل
التعيين نعم لو كان الفعل في كل جزء واجبا مستقلا معينا من دون تخيير كان
سقوط العقاب بتركه متوقفا على ترك الفعل والعزم عليه في الجزء السابق
نفيه منع لانه مبني على وجوب العزم الكلي وهو مما لا دليل عليه وان تكرر ذكره
في كتب الاصحاب وما ذكر من الدليل مدفوع بما ذكر على انه لو سلم كون العزم المذكور
واجبا فهو لا يدل على البدلية كما عرفته في كلام العلامة بل على وجوبه مع تذكر
الواجبات اجمالا او تفصيلا ولا ارتباط لوجوبه بدلا عن الواجب بعدم المنافاة لا يكفي
بل ينبغي اثبات الاقتضاء لانه مخالف للاصل وظاهر الخطاب المقتضي للتعيين دون التخيير
فمع عدم الدليل لا يمتنع الثبوت من دليل الخصم يحكم بالعدم وان لم يكن ثمة منافاة
عقلية ومنه يظهر الجواب عن قوله ونحوه من الدليل لا يمنع الثبوت عن دليل
اخص لما عرفت من عدم الدليل وكذا الجواب عن قوله ان البدلية عن الايقاعات
دون نفس الفعل فان وجوب الايقاعات على سبيل التخيير فيكون كل منها بدلا
عن الآخر دون التعيين حتى يحتاج الى بدل خارجي فافهم ومما بينا يظهر ما ذكرناه
في دفع الاشكال عن الواجب الموسع فيندفع الاشكال عن التخييري لو قلنا بان الوجوب
يتعلق بكل واحد على حدة كما عليه الشيعة ولو قلنا باحد الافراد كما عليه الاشاعرة
كان اوضح اعلم ان الامر لو تعلق بالفعل والمباشر والوقت فباعتبار الاخير ينقسم
الى المضيق والموسع وقد عرفت تحقيقهما وباعتبار الثاني الى فرض العين والكفاية
وسنذكرهما وباعتبار الاول الى المعين والمخير ولا اشكال في الاول منهما والثاني
ايضا محل خلاف وقد وقع التعبد به كما في خصال الكفارة المخيرة اي العتق والصيام
والاطعام ومنشأ الاشكال ما ذكر في الموسع من انه لو كان كل واحد منها ادى
الى جواز ترك الواجب وواحدا منها لزم عدم سقوط التكليف بالباقي فقال
بعض الاصوليين الواجب الجميع الا انه يسقط بفعل البعض والاشاعرة على ان
الواجب احدها لا بعينه والشيعة والمعتزلة على تعلق الوجوب بكل واحد منها على
سبيل التخيير اي لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وايهما

فعل

فعل خرج عن العهدة وكان آتيا بالواجب بالاصالة وقال آخرون ان الواجب واحد معين عند
الله غير معين عندنا الا ان الله يعلم ان ما يفعله العبد هو المعين عنده وقد نسب
هذا المذهب كل من المعتزلة والاشاعرة الى الآخر وتبرأ منه واتفقوا على فساده
لان التعيين عند الله يقتضي سقوط التخيير فيه فان معنى التخيير جواز الترك عند
الاتيان ببدله ومعنى التعيين المنع من الترك مطلقا وهما متناقضان والقول الاول
فاسد لان اللفظ بحسب الوضع دال على التخيير والوجدان يشهد بالفرق بينه
وبين الجمع واللفظ ان دل الكل على الجمع لم يكن للسقوط وجه اذ لا دليل عليه والاصل
بقاء شغل الذمة وان دل على عدمه فلا معنى لوجوب الجميع واما قول الاشاعرة
والمعتزلة فلا فرق بينهما بحسب المعنى كما صرح بذلك جمع منهم والذي اظنه ان
الباعث لتغيير سلوكه كلام كون متعلق التكاليف هو الطبيعة على مذهب
الاشاعرة والافراد على مذهب العدلية كما نبهناك سابقا والاشكال المذكور عن
القولين مندفع اما على قول الاشاعرة ففي غاية الوضوح واما على قولنا فللوجه
الثاني الذي بيناه في الواجب الموسع **فائدة** كما يقع الامر على سبيل التخيير ويسمى
متعلقه واجبا فهل يقع النهي كذلك ويسمى حراما مخيرا ام لا فقد وقع في كلام الشرع
كنكاح الاختين والام والبنت الا انه ليس المراد منه التخيير حقيقة لعدم امكانه
في النهي فان متعلقه مفهوم احدهما الذي هو مشترك بينهما فيحرم جميع الافراد
لانه لو دخل فرد الى الوجود لدخل في ضمنه المشترك وقد حرم بالنهي والنهي
في الاختين ونحوهما تعلق بالمجموع عينا لا بالمشترك بين الافراد فالمطلوب عدم ادخال
ماهية المجموع في الوجود وعدم الماهية يتحقق بعدم جزء من اجزائها فاي اخت
تركها خرج عن عهدة النهي عن المجموع لا لانه نهي عن القدر المشترك بل لان
الخروج عن عهدة المجموع يكفي فيه ترك فرد من افراد ذلك المجموع فيخرج عن العهدة
بواحدة لا بعينها وهكذا القول في خصال الكفارة فانه لما وجب المشترك حرم
ترك الجميع لاستلزامه ترك المشترك فالمحرم ترك الجميع لا واحدة بعينها من
الخصال فلا يوجد نهي على هذه الصورة الا وهو متعلق بالمجموع لا بالمشترك اذ
من المحال عقلا ان يفعل فرد من نوع ولا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه لاشتمال

الجزئي على الكلي ضرورة فالخروج عن العهدة في النهي لا يتأتى الا بترك كل فرد ويخرج عن
التخيير وكذا الواجب الكفائي اي يندفع عنه الاشكال المزبور والواجب الكفائي عبارة
عما تعلق غرض الشارع بتحصيله مطلقا من غير مباشر بعينه كصلوة الاموات فان الوجوب متعلق
بالجميع الا انه يسقط بفعل البعض ومنه يقوم للاشكال المتقدم ولان سقوط الواجب
على المكلف عنه بفعل غيره بعيد فالواجب فيما ظاهره ذلك مختص وجوبه بالبعض المبهم
كما في الواجب المخير والجواب انه ينافي تأثيم الكل بتركه مع ان تأثيم غير المعين غير
معقول بخلاف ما كنا نأثم بغير المعين فعقوله نعم فلو لا نفوا لا يدل على الوجوب على البعض
بل سقوط الوجوب عن الكل لقيام القاطع على امتناع تكليف المبهم من الاشخاص و
الاشكال المزبور اعني جواز ترك الواجب مندفع بما مر في التخييري والله العالم الفائدة
التاسع عشر الواجب اما واجب لنفسه اي مطلوب لذاته كالصلوة او واجب
لغيره اي العقاب لغيره وكذا المطلوبية الذاتية ثابتة للغير وهو اما شرط خارج كالوضوء
للصلوة او جزء كالقيام لها والواجب لغيره قد يكون واجبا لنفسه ايضا كالايمان حيث
انه شرط لصحة العبادة مع كونه من اعظم الواجبات النفسية او مستحبا لنفسه كالوضوء
على المعروف من مذهب الاصحاب ولاهمال التوصل الى الواجب خاصة كتطهير الثوب
والبدن للصلوة فهو واجب لغيره خاصة وقد يطلق الواجب على الشرط في مقابل الشرطي
كالوضوء للصلوة المستحبة وهو مجاز فان الوجوب يعني ترتب العقاب على الترك
وهو من الاحكام التكليفية وههنا لا عقاب على الترك وانما هو عدم الصحة وهو من
الاحكام الوضعية واطلاق اللفظ الموضوع للحكم التكليفي على الوضعي مجاز بحث وتدقيق
الوضوء بعد دخول الوقت اي وقت العبادة المشروطة به متصف بالوجوب لغيره الى
ان يصلي ثم ترتفع الوجوب الغيري لكون العقاب على ترك المشروط ويبقى الاستحباب
الذاتي فلا يرد الاشكال لو توضأ مرارا واحدث في خلالها فان كلا من الطهارات التي
وقع الحدث فيما بينها متصفة بالوجوب الغيري وبقاء الاستحباب كما في الاجزاء
اذا بطلت لضرورة فانه يصدق عليها الوجوب لغيره والاستحباب لنفسه نعم
يشكل على القول بالوجوب لنفسه في الغسل وهو اختيار العلامة وولده والوضوء
وهو خلاف المعروف من مذهب الاصحاب وانما هو احتمال من صاحبي المدارك والذخيرة

لكون العقاب على ترك المشروط بها وهو العبارة ومن جهة الوجوب الغيري وثبوت الرجحان في نفسه كالاجزاء اذا يمان النفاء فيما عدا ترك المجموع اوفق بارتفاع الوجوب بعد الحدث م

وجوبا

وجوبا موسعا لا يضيق الا بضيق وقت العبادة او ظن الموت فانه لو لم يتطهر الا في
الحالتين لم يعاقب اصلا اجماعا ولو تطهر عقيب كل من الاحداث كان فاعلا لواجبات
غير محصورة لا عقاب على تركها اصلا فان الاحداث موجبات الطهارة فبحصول
الحدث يجب الطهارة لنفسه على قول القائل بالوجوب لنفسه ولا يمكن دعوى
ارتفاع الوجوب بعد الحدث وصيرورتها العفو او مستحبة لكونها عبادة صحيحة
ما يثاب بها على وفق امر الشارع فتبدلها عن وصفها الثابت لها من غير دليل غير جائز
ولانه خلاف الظاهر من الادلة التي تستدل بها الخصم على ما اختاره فان ظاهرها الوجوب
مطلقا مع ان الطلب للطهارة لا يكون في الحالتين اي ضيق الوقت وظن الموت بل مع الظن
الغالب بالبقاء فصرفها لاوامر الشرعية الى الفرد النادر غلط بل ربما يفعل الحدث
اخر كالنوم ونحوه الحامل فلا يكون في الحالتين حتى يصدق بها معنى الوجوب ف
سيجيء مزيد تحقيق لهذا البحث مع ما يرد عليه من الاشكال الوارد بفاتو البيان انها
بعد انتم الفائدة العشرون قد عرفت ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل
النطق وضعه مطابقي وتضمني والصريح والالتزامي فان قصد الالتزامي وتوقف صدق
الكلام او صحته عقلا او شرعا عليه فدلالة الاقتضاء نحو واسئل القرية اذ لو
لا اضمار الاهل لم يستقم ونحو اعتق عبدك عني على الف ولو لا تقديره مملكا لي
اياه على الف لم يستقم اذ لا عتق الا في ملك وان لم يتوقف بل اقترن بما لو لا
التعليل كان بعيدا فدلالة الايماء والتنبيه نحو قوله ع اينقص الرطب اذا جف
قيل نعم فقال اذن فلا وان لم يقصد اصلا فدلالة الاشارة نحو حمله وفصاله
ثلثون شهرا بضميمة قوله وفصاله في عامين على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
والمفهوم ما دل لا في محل النطق اي يكون حكما شرعيا او حالا للمسكوت عنه ثم
لا يخفى عليك ان الالتزام الذي عد من اقسام المنطوق ليس المراد منه البين
بالمعنى الاخص اي ما يلزم تصوره من تصور الموضوع له عقلا او عرفا بخصوصه
بل ما يشمله والبين بالمعنى الاعم وهو ما يحكم بالتلازم بعد تصور الطرفين
وما يكون الموضوع له مدخل في فهمه مطلقا اي وان لم يفهمه الا بعض المدققين
من اهل العلم بعد التامل ولو بانضمام مقدمات عقلية قطعية او ظنية

غير الصريح

او لم يجتمع قصده مع قصد الحقيقة الا ترى ان رفع المواخذة عن الخطاء والنسيان الموجودين
في الخارج ليس الا ان رفع الخطاء والنسيان وعدمهما في الخارج لا بالمعنى الاخص والاعم
لا يفهمه العرب بعد تنبيه ولا اهل العرف وانما يعرفه العارف بان الحق نحو صادق
في الواقع فلا يراد حقيقة اللفظ وانما الرم كذبه ولذا كانت المعتبر في الدلالة الالتزامية
ما يحكم ذلك فلا وجه لاخراجهم مفاهيم الموافقة والمخالفة عن المنطوق وجعلها
قسيما له مع انها تفهم ايضا من المعنى المطابقي بالعقل او عرفا فالاولى ما فعله بعضهم
كما نقله بعض شراح الزبدة من جعل غير الصريح من المفهوم مطلقا فيشمل الاقتضاء
والايماء والاشارة ويختص المنطوق بالمطابقة والتضمن مع انه لكلها جميعا في
الحجية اذا كان بحكم العقل بالملازمة قطعيا وكذا اذا فهم العرف فيهما فهما واضحا
متبادرا من اهل اللسان وان احتمل عدم ارادة المتكلم لهما كما يحتمل عدم
ارادة الحقايق ايضا لخفاء قراين التجوز ولتعلم ان المفهوم اما موافق حكمه لحكم
المنطوق وقد تقدم واما مخالف وهو دليل الخطاب وهو على اقسام احدها
الشرط نحو اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فانه يدل بمفهومه على ان الماء
الذي ينقص عن كر ينجس بملاقات النجاسة ردا على ابن عقيل والاظهر الاشهر
حجيته لان مفاد صيغته بحسب اللغة والعرف هو الاشتراط ومعناه تعليق شيء بشيء
بحيث اذا انتفى انتفى وسئل يعلى بن امية عن عمر فقال ما لنا نقصر وقد امنا
وقد قال الله ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم الاية فقال لقد
عجبت ما عجبت منه فسالت النبي ص عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته فقررهما اهل اللسان وفهمهما حجة سيما مع تقرير النبي
لهما على ذلك ولما نزل قوله تع ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم قال النبي ص لازيدن على السبعين وهو دليل على فهمه المفهوم والعمدة
في ذلك هو الدليل الاول وادلة المخالف في المسئلة وهو المرتضى ومن
وافقه سخيفة جدا منها انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء آخر فلا يلزم عدم
المشروط ونيابة الشروط بعضها من بعض اكثر من ان يحصى كما ان شهادة العدلين
شرط في قبول الدعوى وينوبها شهادة عدل وامراتين ثم شهادة عدل

والبين

والبين ومنها انه لو كان حجة لزم جواز اكراه الفتيات على البغاء ان لم يردن تحصنا
وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول ان قيام شرط مقام آخر يوجب كون
الشرط احد الامرين لا بعينه وانتفاء الشرط انما يصدق بانتفاء الجميع لان الكلي
يتحقق بوجود احد جزئياته كما تقدم وعن الثاني بانه من قبيل السالبة بانتفاء
الموضوع فان عدم حرمة الاكراه الذي هو المفهوم قد يكون بطريان الحل وقد
يكون لانتفاء حقيقته وههنا كذلك فان الاكراه حمل الغير على ما يكرهه فاذا لم
يردن التحصن فقد اردن البغاء فيمتنع اكراههن عليه هذا مع انها نازلة
في واقعة مخصوصة كما لا يخفى على من لاحظ التفاسير مع ان الدلالة ظنية فاذا عارضها
الاجماع القاطع قدم عليها **بحث وتدقيق** قد علم مما ذكرت دليلا لحجية المفهوم المفهوم
عن حكمه وهذا وان كان في مفهوم الشرط خاصة الا انه يجري في ساير المفاهيم ايضا حتى
في مفهوم الموافقة وهو المعروف بين الفقهاء سوى المعنى الحالي لان معنى الشرطية فان
معناها على ما عرفت تعليق شيء بشيء بحيث اذا انتفى انتفى وهذا معنى العموم والا لما
كان الشرط شرطا ولان المفهوم مطلق والمطلق يفيد العموم في الاحكام كما اشرنا فيما
سبق وسيجيء ايضا وقيل بعدمه وهو صاحب المدارك لفقد اللفظ الدال عليه
ولحصول فايدة الحجية بالمخالفة في الجملة وفيه ان اللفظ الدال على الشرطية دال عليه
اي على العموم لما عرفت فلا يكون مفقودا وهذا الجواب عن دليله الاول واما كان
لهما اي للشرطية معنى والفايدة ان كانت معنى الاشتراط فلا تحصل بها اي بالمخالفة
في الجملة بل بالعموم كما عرفت وان كانت لزوم العبث لولاها بالزيادة في كلام الحكيم
من غير فايدة فان اداة الشرط زيادة اللفظ فلو لم يترتب عليه فايدة حاصلة من
زيادة فلم تكن قبلها لزم العبث في كلام الحكيم وهو قبيح ولا فايدة يتصور هنا
الا مخالفة حكم المفهوم للمنطوق فهو عين كلام منكر الحجية ومقتضاه عدمها اي عدم
حجية المفهوم فان المنكر للحجية يقول بحجية المفهوم انما هي لئلا يخرج كلام الحكيم عن
فايدة وهذه العلة غير تامة لاحتمال مقام عنها ومجرد الاحتمال يكفي لدفع محذور
الهذرية فلا وجه للجزم بالحجية وعلى هذا فلا بد من القول بعدم حجية المفهوم
لا حجية في الجملة وعدم القول بعمومه فنعلم ان الباعث للحجية ليس ذلك بل ما

ذكروا لا من التبادر العرفي وعدم تحقق معنى الشرطية بدونها وقد عرفت انه كما
يقتضي الحجية يقتضي العموم احتج الغزالي بان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة
الى مسمياته والمتمسك بالمفهوم او الفحوى لا يتمسك بلفظ بل بسكوت واجيب عنه
بان المنع من تسميته عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس
بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن غير محل النطق في
المفهوم وثبوته في الفحوى كان باطلا لما تقدم من الدلالة وايضا فان العموم معنى عارض
للفظ لا نفس اللفظ فقوله ان العموم لفظ يتشابه دلالته فيه تسامح وتظهر ثمرة
الخلاف في مواضع منها الاستدلال بقوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء على
نجاسة الماء القليل بالملاقاة وغير ذلك مما لا يخفى وثانيها مفهوم الحصر وهو مفهوم
مثل لا عالم الا زيد وانما نحو انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم و
غيرهما كتقديم ما حقه التاخير واللف واللام في بعض الموارد وغير ذلك مما هو
مذكور في محله في باب القصر من علم المعاني بالتفاصيل المذكورة فيه من قصر الصفة على
الموصوف وبالعكس واحوالها وشرائطها واقسامها فهذا ايضا مما يكون الكلام فيها
وحجيته لغة وعرفا خلافا للحنفية والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين في تقديم
ما حقه التاخير منه لانه لو افاد الحصر لكان عكسه كذلك ايضا لاتحاد الموضوع والمحمول
في الاصل والعكس والجواب ان الفرق ظاهر اذ لا بد من اجراء المطلق على العموم ما لم
يمنع مانع متحقق في الاصل وهو استلزام كون المبتدأ اعم من الخبر وهو غير جائز
بخلاف العكس اذ يجوز كون الخبر اعم من المبتدأ فيبقى على حاله فتم وثالثها مفهوم
الغاية نحو صوموا الى الليل ودلالته اوضح من سابقيه لان انكاره انكر واجرى ما
ذكروه المنكرون للوصف فيه حرفا بحرف لكن الفرق واضح يشهد به الوجدان
واللفظ موضوع بحسب اللغة لانتهاء الغاية كما صرح به اهل اللغة وان لم يكن ما بعد
الغاية مخالفا لما قبلها في الحكم لما كانت الغاية غاية وفهم العرف ايضا اوضح من ان
يحتاج الى البيان بل هو العمدة في الحجية واما حديث الوضع لانتهاء الغاية فقد
اورد عليه انه لو كان كذلك لكان الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم ولكان التصريح
بخلافه موجبا للتجوز ولم يقل به احد وفيه ان مدلول المنطوق كونه نهاية

والمانع

وهو

وهو ليس عين كون ما بعدها مخالفا لما قبل حتى يكون منطوقا بل يستلزمه نعم اللازم
مما ذكر كون اللزوم بينا ولعل مراد المحدث البحراني ففيه ان حاله حال سائر الدلالات
الالتزامية اللفظية فان احتج بمطلق الغاية لا يحصر فكذا هنا او يدعيه بان مفاد الغاية
انتهاء الحكم لا المحكوم عليه فمعنى صوموا الى الليل بعد تسليم ان منطوقه مستلزم
لرفع الايجاب المفهوم منه في الليل وان لا يكون ذلك الخطاب متعلقا به انا لا نعلم ان
صوم الليل هل هو واجب بدليل آخر ام لا وحاصله ان الوجوب المستفاد من الخطاب
آخره الليل وهو يدل على ان الليل ليس صومه واجبا من هذا الخطاب فلا ينافي وجوبه
من دليل آخر وفيه انه يغنيه الخطاب لان الوجوب وان كان مستفادا من الخطاب
لكن الاستفادة من الخطاب ليس قيدا للوجوب الذي خاطب به الامر حتى يكون
القيد المذكور ملحوظا في انتهاء الغاية بل الملحوظ في نظر الامر تقييد مطلق الوجوب و
طبيعته بكون آخره الليل فيكون الليل منفيا عنه مطلق الوجوب ولا نعني بالمفهوم
الا هذا تأمل ورابعها مفهوم العلة نحو الاعراب يتمون الصلوة لان بيوتهم معهم
والعرف يحكم هنا ايضا بالحجية وهو الباعث لها دون ما يقال من ان الشرط في صحة
العلة الدوران في العلية وثبوت المعلول انما ثبت على سبيل الكلية والا لزم
تخلف المعلول عن العلة وهو غير جائز عقلا وما قيل تام لان العلل الشرعية معرفات
وامارات وليس كالعلل العقلية مؤثرات تحقيقية حتى لا يجوز تخلفها عن معلولاتها
وخامسها مفهوم العدد حجة عند جماعة من الاصوليين قيل لانه لما نزل قوله تعم
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال لازيدن على السبعين وفيه انه م
من قبيل مفهوم الشرط كما سبق قال الشهيد الثاني وذهب المحققون الى انه ليس
بحجة مطلقا الا بدليل منفصل كما اذا كان العدد علة لعدم امر فانه يدل على امتناع
ذلك الامر في الزائد لاشتماله على وجود العلة وعلى ثبوته في الناقص لانتفائها كحديث
القلتين وكذا اذا لم يكن علة ولكن كان احد العددين داخلا في المذكور نحو اذا
كان الحكم بالحظر فان تحريم جلد المائة يدل على تحريم المائتين ولا يدل على
الناقص باثبات ولا نفي وتارة كالحكم بايجاب العدد او ندبه او اباحته
فانه يدل على ذلك في الناقص ولا دلالة فيه على الزائد بشيء انتهى وهذه

المفروض التي استثنيناها راجع الى مفهوم الموافق الذي لا شك في حجيته فحاصل الكلام عدم
حجية مفهوم العدد واختاره الاسنادي محتجا بحديث الحمل ثلاث وسبعة لا يقصرون التعلق
قال ره وهو حجة ايض لما ذكر من الفهم العرفي والحق انه في مقام يفهم العرف يكون حجة
ويكون من قبيل الدلالة الالتزامية العرفية وما لا يكون كذلك فلا حجة فيه قال الشهيد الثاني
ره ومن فروع المسئلة ما لو قال بع ثوبي بماءة ولم ينهه عن الزيادة فباع باكثر صح وعدمه
وجدانه لا يصح وهو الموافق لقاعدة كون المفهوم حجة اقول لو لم يكن القراين الخارجية
على ان ذكر المائة للاقتصار على العدد المذكور للارفاق بالمشتري او لخلاص او قطع الانزام
مطلوب شرعا ونحو ذلك كان عدم اعتبار الزايد وصحته وعدم الاعتبار بالمفهوم
من طرف الزايد لاجل دلالة القرينة الحالية وسوق الكلام بالفحوى على جواز الزايد
وهو اولى بالحجية بل يمكن ان يقال ان صحة الزايد لاجل حصول العدد المطلوب في ضمنه
والمفهوم ما كان مستلزما بالعدم الاترى انه يدل على عدم جواز الناقص قطعا
واما مع وجود القراين فلا اشكال في اعتبار المفهوم وكذا الحال لو قال لزوجته
ان اعطيت فلانا الفا فانت علي كظهر امي فزادت فانه يقع ايض على النهج السابق
لظهور صدق اعطاء الالف مع اعطاء الازيد والعرف يحكم بالاولوية ايض
وسادسها مفهوم القيد فهو من قبيل العام بعد الخاص بما تقدم من الشرط
والصفة والغاية والاستثناء والحال والتميز وغير ذلك من القيود الا ان
الفرق بينها وبينه يظهر في دلالة القراين الحالية والمقالية العقلية واللفظية
على كونها لفايدة اخرى فانه لا يتامل احد في الحجية فيما يظهر كونها من
اجزاء الحد من سوق الكلام كقوله المرئة التي ملكت نفسها غير سفيهة
ولا المولى عليها تزويجها بغير ولي جائز وسيذكر بعض منها فيما بعد انشاء الله
والدلالة واضحة فانما الكلام في صورة عدم انضمام القراين اليها فلم نعلم
انها للاحتراز ام للايضاح او فوايد اخر فهل يتبادر منها الاول ويكون هو الظاهر
من اللفظ من حيث هو او لا فلا يحمل على الاحتراز الا مع وجود القرينة فاقول
وسابعها الوصف وقد عرفت انه مع العلم بكونه احترازيا يدخل في مفهوم
القيد ولا شك في حجيته وكذا مع العلم بكونه كاشفا لا يكون حجة انما الكلام

مع فقد القراين الخارجية فهل المفهوم من اللفظ عرفا هو القيد الاحترازي فيكون داخلا
في افراد مفهوم القيد الذي لا شك في حجيته او هو مبهم فلا عبرة به قال الشهيد الثاني انما
يكون مفهوم الشرط والوصف حجة عند القائل به اذا لم يظهر للقيد فايدة غير نفي
الحكم فان ظهرت له فايدة اخرى لم يدل على النفي فمن الفايدة ان يكون العادة عن
تلك الصفة انفى بالحكم من المتصف بها او يكون جوابا للسؤال كالسائل مثلا عن
سائمة الغنم هل فيها زكوة فقال في سائمة الغنم زكوة فلا يدل على النفي لان ذكر
السوم والحال هذه لمطابقة كلام السائل او يكون السوم هو الغالب فان ذكره
انما هو لاجل غلبة حضوره في ذهنه انتهى ولذا يقولون ان الشرط والصفة او غيرهما
اذا وردت مورد الغالب لم يكن بها عبرة او كان فردا الخفي لم يكن بمفهومه عبرة
نحو ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
والعجب منه ره حيث انه مع افادته لهذا المطلب كيف فرع على حجية مفهوم العدد
وعدمه ما نقلناه عنه آنفا فتفطن وفي حجيته تردد ولعلها اقرب وفاقا للشيخ ره فيه
وجماعة من اصحابنا ووافقهم من العامة الشافعي ومالك واحمد والاشعري لما ذكروا
من انه لو لم يكن حجة لزم العبث في التخصيص فان الفوايد المحتملة كثيرة كشدة الاهتمام
لبيان الوصف محل لتحقق حاجة السامع اليه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون
غيرها او لكونه مسئولا عنه دون غيره او كان غير محل الوصف مبينا من قبل وغير
ذلك ونحوه الاستدلال باستدلال ابي عبيدة بقوله ع لي الواجد يحل عقوبته و
عرضه انه لا حجة في استدلاله اذ ليس من اهل اللغة بل هو مجتهد عن اجتهاد منه لما
يرى من الفهم العرفي ولذا نريهم يقولون انه يشعر بالعلية وان لم يكن مثل
ساير القيود في شدة الوضوح الا ان حصول الفهم في العرف العام مما لا يمكن انكاره
وانكره المرتضى ره واكثر الاصوليين لان الدلالة لا بد وان يكون باحدى الثلث
المطابقة والتضمن مفقودان جزما والالتزام لان دلالة بالمنطوق دون المفهوم
والالتزام من شرطه اللزوم الذهني وهو مفقود لان تصور الزكوة في السائمة
لا يستلزم عدمها في المعلوفة والتجويز العقل ثبوتها فيها معا وعدمها كذلك ولحصول
التخلف في كثير من الموارد فلا تكون ملازمة والجواب ان اللزوم لا ينحصر في العقلي

او هو مبهم م

على ان لي غيره لا يحل عقوبته

وعرضه م

مفقود

بل اللزوم العرفي كاف وهو ثابت وان لم يكن وضوحه كسائر القيود والدلالة المطابقية
تختلف بسبب القرينة فالالتزامية اولى وعلى اي حال فهو وان لم يكن حجة لكن يعتنى به
في مقام التأييد قطعا ويخرج شاهدا او بادنى قرينة يصير دليلا وهذا القدر مما
لا ينكره احد من المنكرين لحجية مفهوم الوصف وسيجيء فيما بعد ان بعض القاصرين
قد يعترضون على الفقهاء في اثباتهم الحكم المخالف للاصل من نص لا دلالة عليه الا
بمفهوم الوصف مع اعترافهم في الاصول بعدم حجيته كما استدلالهم بصحيحة
محمد بن مسلم الدالة على ثبوت خيار الحيوان للمشتري ثلثة ايام على عدمه للبايع
مع انه لا يدل الا بالمفهوم ولم يدعوا انهم وان انكروا حجية المفهوم لكنهم يقولون
بالاشعار التام وانه بادنى قرينة تنضم اليه يصير حجة فقوله بعد ذلك في
خيار غير الحيوان البيعان بالخيار ما لم يفترقا اقوى شاهد على ما كان فيه من المفهوم
فتم ومنها مفهوم الزمان والمكان وهو حجة عند جماعة وانكره المحققون قيل و
من فروعه ما اذا ادعى عليه عشرة فاجاب بانه لا يلزمه ذلك اليوم فهل يكون
اقرارا في غيره فقيل لا يثبت الاقرار بالمفهوم ويلزم القائل بالحجية اللزوم فيكون
اقرارا بالمؤجل وما لو وكل غيره في بيع عبده في يوم كذا او مكان كذا فخالف فانه
لا يصح وكذا ساير العقود والايقاعات اقول والظاهر انه يبطل في الوكالة ونحوها وان
لم نقل بحجية المفهوم لان الوكيل لا بد ان يقتصر على مدلول اللفظ ولا يتعدى
عنه اللهم الا ان يقال انه على القول بالعدم يصير الوكيل الاجنبي فضوليا موقوفا
على الاجازة وعلى القول بالحجية يصير باطلا لدلالته على عدم الاذن والرخصة
وثامنها مفهوم اللقب تعليق الحكم بالاسم طلبا كان او خبرا كقولنا الصلوة واجبة فانه
لا يدل على عدم وجوب غيرها وليس حجة عندنا وعند جمهور العامة خلافا لابي
بكر الدقاق والحنابلة والصيرفي من الشافعية وبعض المالكية لعدم الدلالة بانواعها
الثلث فان اثبات شيء لشيء لا ينفي ما عداه ولانه لو كان حجة لزم ان يكون قولنا زيد
موجود وعيسى رسول الله كفرا اذ يدل على ان ما عدا زيد ليس موجودا وما عدا عيسى
ليس رسولا بل كان مطلق الاخبار عن الاخص بالاعم كذبا نحو زيد انسان احتجوا بان
التخصيص لا بد له من فائدة ونفي الحكم عن غيره محلا اظهر يصلح للتخصيص والاصل عدم

غيره وبانك ان قلت لست زانيا او لست نعل كذا فهم منه الكناية بالمخاطب او
غيره بانه زان او فاعل ولذا اوجب بعض اصحابنا الحد عليه للحد والجواب عن الاول
ظاهر فان فوايد التخصيص كثيرة منها تعلق غرض المخبر بالخبر عنه دون غيره وعن الثاني
انه لا يفهم من مجرد اللفظ بل من القراين الحالية ولذا يختص بالمخاطب عند القائل
به فتفطن ومن فروع هذه المسئلة ما لو وكل جماعة في بيع او شراء ثم خصص واحدا
بالاذن فانه لا يكون رجوعا عن اذن الجماعة الا مع القرينة الخارجة وما لو اوصى
بعين لزيد ثم لعمرو فقيل لا يكون الثاني رجوعا بل تشترك بينهما بناء على القاعدة
والاقوى انه رجوع لكن لا من جهة المفهوم بل من جهة ان الظاهر تمام الملك وحصوله لهما
تناقض فهذا قرينة على الرجوع فان قلت منكر حجية المفاهيم في كل منها لا يخ اما
ان يحكم في المفهوم بالموافقة بحكم المنطوق او المخالفة والاول قياس وتعد عن
مدلول اللفظ بلا قرينة والثاني قول بالحجية فما ثمرة النزاع وماذا يفعل المنكر فيه
قلت ان وجد عنده دليل من الخارج يدل على احديهما اي الموافقة والمخالفة
رجع اليه اي الدليل الدال على احديهما وكان ذلك عملا بالدليل لا قياسا وتعديا او
عملا بالمفهوم وان لم يكن دليل خاص من نص واجماع يدل على احديهما تمسك بالاصول
وعمل بمقتضى القواعد فان كان حكم المنطوق موافقا لها اثبت مثله للمفهوم وكان
عمله في المفهوم بالاصل فلا يكون تعديا وقياسا غوا اذا كان الماء قدر كر لم يحمل
خبثا وان كان مخالفا للاصل اثبت نقيضه لمفهومه للاصل ولم يكن عملا بالمفهوم
فالثمرة واضحة لانه اذا لم يوجد دليل في صورة موافقة المنطوق للاصل على حكم
المفهوم حكم المنكر بالموافقة والمثبت بالمخالفة واذا وجد دليل خاص في صورة
المخالفة للاصل على موافقة حكم المفهوم لحكم المنكر بالموافقة اذا الدليل يخصص
الاصل
بالدليل الخاص قطعا والمثبت يحتاج في هذا المقام الى استعمال قواعد التعادل
الترجيح لمعارضة الدليل الخاص بالمفهوم فاما ان يرجح المفهوم عليه او يتوقف
فيظهر ثمرة خلافه مع المنكر ايضا واما ان يرجح الدليل عليه ويحكم بمقتضاه فيوافقه
في الرأي الفائدة الحادي والعشرون قد تقدم ان ادوات العموم حقيقة فيه و
مجاز في الخصوص وتقدم عد الالفاظ الموضوعة بحسب اللغة له ومن جملتها

الجمع المحلى باللام فانه يفيد الاستغراق اجماعا من اصحابنا حيث لا عهد ومحققوا
مخالفينا عليه ايضا ورب ما خالف فيه بعضهم ممن لا يعتد به وهوض لا يعتد به ولا
يلتفت اليه والكلام في اللفظ المعبر عنه بالجمع نحو الزيدين والرجال لا في لفظ
ج م ع فانه يطلق على الاثنين بلا خلاف كما صرح به جمع من المحققين كالآمدي
وابن الحاجب والشهيد الثاني لان مدلوله ضم شيء الى شيء ولا في لفظ الجماعة
ايضا فان اقله ثلثة ولا فرق عند الاصوليين والفقهاء بين جمع القلة كافلس
وجمع الكثرة كفلوس على خلاف طريقة النحويين فانه اصطلاح خاص منهم و
لو سلم انه اصطلاح اللغة فلا شك في عدم فهم الفرق بينهما في العرف العام
ويظهر الثمرة في الكلاء الواردة في وقوع الدم القليل في البئر وغيرها من مباحث
الاقارير والوصايا والوقوف والنذور وغيرها كالنكرة في سياق النفي فانها ايضا
تفيد العموم اجماعا سواء باشرها النافي نحو ما احد قائما ام باشر عاملها نحو
ما قام احد سواء كان النافي ما ام لم ام لن ام ليس ام غيرها ثم ان صدقت
على القليل والكثير كشيء ولا زمت النفي كاحد وصيغة بل نحو ما لي عنه بد
او دخل عليها من نحو ما جاءني من احد او كانت واقعة بعد لا العاملة عمل
ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وقد صرح به النحاة والاصوليون
وما عدا ذلك نحو ما في الدار رجل ولا رجل قائما بنصب الخبر فللنحاة فيه مذهبان
اصحهما مذهب سيبويه وهو ظ الاصوليين وهو العموم الا انها ظاهرة فيه لا النص
ولذا يجوز مخالفته بالقرينة فتقول ما فيها رجل بل رجلان ومذهب
المبرد والجرجاني والزمخشري في تفسير قوله تعم ما لكم من اله غيره ما يأتيكم
من اية عدمه قيل يستثنى من حكم النكرة في النفي سلب الحكم عن العموم نحو ما
كل عدد زوجا فانه ليس حكما بالسلب في كل فرد من العدد والا لم يكن في
العدد زوج بل المقصود ابطال ما ادعاه الموجب من العموم بقوله كل عدد زوج
فلو قال المدعي ليس لي بينة حاضرة فحلف المدعى عليه ثم جاء ببينة فانها تسمع
ولو قال لا بينة لي فلا اقوى انه يسمع ايضا لانه قد لا يعرفها او ينسيها او سائر
الادوات العموم المشار اليها فوجهه الوضع لغة لتصريح النحويين وفهم

العرف

العرف يساعده ايضا والنكرة في سياق الاثبات لا يفيده لغة الا اذا كانت في معرض
الامتنان نحو فيها فاكهة ونخل ورمان فانه يفيد العموم فان الامتنان مع العموم
اكثر ومن فروعه الاستدلال على طهورية كل ماء انزل من السماء او نبع من
الارض لقوله تعم وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به والتي لا تكون في معرض
الامتنان لا تعم قال في التمهيد وذكر في المحصول كلاما بينا في هذه فقال انها
وقعت في الخبر نحو جاء رجل فانها لم تعم وان وقعت في الامر نحو اعتق رقبة
عمت عند الاكثرين بدليل الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء والظاهر ان مراده
عموم البدلية لا الاستغراق كما يفصح عنه دليله فيكون الخلاف في اطلاقهما
دون عمومها وعدم عمومها في الخبر لان الواقع شخص ملتبس بخلاف الامر وعلى
اي حال فلا تفيد العموم بحسب اللغة بل بمعونة القرينة العقلية في
بعض المواضع وهي ما اذا علقت عليها الاحكام الشرعية وهي ان حملها على
البعض المعين يحتاج الى مرجح والغير المعين اغراء بالجهل فلا بد من حملها
على العموم واعلم ان مدلول النكرة بحسب الوضع قد يكون نفس الماهية
لا بشرط نحو رجعى وذكر بعضهم انه اذا قامت قرينة خارجية على ارادة الاستغراق
يكون الاستعمال معها حقيقيا اذ اللفظ مستعمل في الماهية خاصة وخصوصية
الاستغراق تفهم من القرينة الخارجية واما ان يكون الفرد المنتشر كما
سنشير اليه فيكون مع قيام القرينة على ارادة الاستغراق منها مجازا لان
قرينة الاستغراق تنافي الخصوصية المستفادة من وضع اللفظ وسنذكر
عن قريب انها قيام القرينة على ارادة الاستغراق من اللفظ مجاز فما ذكرها هنا
مبني على ان المراد من القرينة الاتي ذكرها القرينة الخاصة الدالة على ارادة
خصوص الاستغراق من اللفظ وهو مجاز لا محالة بخلاف هذه القرينة المشار اليها
هنا فانها في الاول لا تنافي الحقيقة كما اشرنا اليه في القسم الثاني وان لزم كونه
مجازا الا انه نظير ما قدمناه في ورود النكرة مورد الامتنان اذ لما كانت هذه
القرينة قرينة عامة يدور الحكم بالعموم بدورانها كان هذا القسم ايضا
ملحقا بما يفيد العموم لغة لما ستعرفه في الدوران وبهذه الحيثية يمكن ان يق

ان قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ليفيد العموم من جهتين احديهما كونها
في معرض الامتنان كما مر والثانية كونها في الاحكام الشرعية مفيدة للعموم فافهم
وكذا قوله تعالى ان تكون تجارة عن تراض يفيد العموم من الجهة الثانية فافهم وعموم
المطلقات من هذا القبيل اى عموم ثابت من القرينة العقلية دون الوضع اللغوية
وان تم في الافراد الشايعة والمتبادرة دون غيرها فان الدليل العقلي دل على
عدم جواز الترجيح من غير مرجح ومع شيوع بعض الافراد وتبادرها لا يكون المرجح
مفقودا او المطلق في الحقيقة يؤل الى النكرة في سياق الاثبات وان كان مدلول
المطلق نفس الماهية لا بشرط ومدلول النكرة الفرد المنتشر فان الماهية لا
وجود لها في الخارج الا في ضمن افرادها والتكليف يتعلق بها حقيقة الا انه في
المطلق حقيقة مط قطعا لكونه مستعملا في نفس الماهية والاستغراق يفهم من
القرينة بخلاف النكرة لانها في الاغلب مجاز كما مر وان كان هذا القسم من المجاز
اى ما يكون لها قرينة كلية ملحقة بالحقيقة في كلماتهم ايضا فافهم ورب ما جيئ
بالنكرة توغلا في الابهام وافادة للعموم على سبيل البدلية فلا يراد منها فرد
خاص معين في الواقع مخصوصة باللفظ على ارادة الاستغراق غير معلومة
بل فرد منتشر من بين الافراد نحو آتني برجل ورب ما دلت قرينة مخصوصة
باللفظ على ارادة الاستغراق وهو الكل المتفصل من النكرة وهو مجاز قال في شرح
التلخيص[٢] وقد يستعمل فيه مجازا كثيرا في المبتدأ نحو تمرة خير من جرادة وقليلا في
غيره نحو علمت نفس ما احضرت وفي المقامات يا اهل ذا المغنى وقيتم ضرا وفي المفرد
المحلى باللام خلاف فقيل بالاستغراق واختاره الشيخ ره تبعا لجماعة من الاصوليين
ونسبه في التمهيد الى علماء البيان وقيل بالعموم العقلي كالمطلقات فهو كالنكرة
في سياق الاثبات لا يفيد العموم لغة وقيل ولعله المعروف من علماء البيان
ونقله الامدي عن الاكثرين والفخر الرازي عن الفقهاء بالاشتراك بين المعاني
الاربعة المعهودة واختاره صاحب المعالم والمحقق الخوانساري والمحقق الشريف والتفتازاني
ومن تاخر عنهما من كونه موضوعا للجنس المعرف فان اللفظ موضوع للطبيعة بلا ريبة
واللام للتعريف والاشارة ومقتضاه دوران الحكم مع الطبيعة في ضمن اى فرد

كان

٢ المطول شرح م

كان احتج الشيخ ره واتباعه باتصافه بالجمع في المثل السائر اهلك الناس الدرهم
البيض والدينار الصفر وبصحة الاستثناء منه في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
آمنوا واجيب بان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد اذ لا يقال اهلك الناس
الفرس السوابق والجارية الحسان والطعام الطيبة وكذا لا يقال رأيت الرجل
الا المؤمنين واعترض عليه صاحب المعالم ان الظ انه لا مجال لانكار افادة المفرد
العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام في انه هو في
دلالته على العموم مط بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على صيغ العموم التي
هذا شانها ومن البين ان الحجة لا تثبت ذلك بل كونه حقيقة في هذا المعنى
واثبات الشيء لا ينافي ما عداه اقول فيه نظر كيف وتصريح المنكرين لعمومه
بعدم وضعه له وكونه مجازا فيه مما لا ينكر وقد صرح المحقق التفتازاني بان مدلول
اللفظ نفس الماهية من حيث هي والاستغراق يفهم من القرينة قال وقد
يفيد المعرف باللام المشار بها الى الحقيقة الاستغراق نحو ان الانسان لفي خسر
اشير باللام الى الحقيقة لكن لم يقصد بها الماهية من حيث هي هي ولا من حيث
تحققها في ضمن بعض الافراد بل في ضمن الجميع بدليل صحة الاستثناء الذي
شرطه دخول المستثنى[٢] منه لو سكت عن ذكره وتحقيقه ان اللفظ اذا دل على الحقيقة
باعتبار وجودها في الخارج فاما ان يكون لجميع الافراد او لبعضها اذ لا واسطة
بينهما في الخارج فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب ان يكون للجميع والى
هذا ينظر صاحب الكشاف حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق
الى ان قال والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة
من غير نظر الى ما صدق عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه
علم الجنس كاسامة واما حصة معينة منها واحدا او اثنين او جماعة وهو
العهد الخارجي ونحوه علم الشخص كزيد واما على حصة غير معينة
وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق
ومثله كل مضاف الى نكرة وقال الشريف في حاشيته على شرح التلخيص

٢ في المسترشد م

على قوله والحاصل آه لا يخفى عليك الفرق بين اقسام المعرف باللام و بين
ما اورده من النظاير فان دلالة المعرف باللام على تلك الاقسام بالالة ومعونة
القرينة ودلالة النظاير بجوهر اللفظ وهذا هو حاصل كلام المص في الايضاح ثم
هكذا اتباعا للعلامة والاولى ان يقرره على ما يوافق المتن من الاشعار بكون
العهد الذهني والاستغراق من فروع الحقيقة كما قررناه آنفا وبالجملة تكون
اللفظ موضوعا لكل من هذه المعاني بوضع مغاير للاخر على الاشتراك ثم وسا
سبيل
ادعاه من عدم الخلاف ظ واضح الفساد فان كونه موضوعا للحقيقة مسلم اذ لا ريب
في كون مادة اللفظ مع قطع النظر عن التنكير والتعريف موضوعا بازاء الماهية
من حيث هي بلا دلالة على خصوصية الفرد فلو جيئ بها نكرة صارت منقولة
بحسب الوضع الى فرد غير معين منها فان النكرة موضوعة لفرد من الافراد فاطلاقه
على اصل وضعه فعرفت حتى يتبين ان تلك الحقيقة بنفسها مراده من اللفظ
على الواحد اطلاق
وح فوضعها بعد دخول اللام عليها للمعنى غير معناها الاصلي يحتاج الى امارة
من امارات الحقيقة وهي لو لم يكن على خلاف ذلك حيث ان ساير المعاني غير
مطردة ولا متبادرة من اللفظ وح فلا اقل من عدم الدليل على الوضع الثانوي
المستقل بازاء كل منها وهو يكفي للمجازية بناء على كون المجاز خيرا من الاشتراك
بل الظ لا يلزم المجاز ايض فانه اذا فهم الاستغراق او العهد من القرينة
الخارجية ولولاه لا كان اللفظ مستعملا في نفس الحقيقة كان كالدالين على
مدلولين واستعمال الكلي في الفرد بهذا النهج ليس مجازا بل حقيقة والحقيقة
اولى لكل من المجاز والاشتراك نعم لو اريد خصوصية الاستغراق او العهد
من نفس اللفظ كان مجازا ويشهد له عدم الاطراد وعدم التبادر و الا
بان كان الانظر هو الاول كما صرح به الشريف ايض ولكن هذا التحقيق انه لو وجدت
قرينة خارجية تدل على ارادة خصوص الاستغراق من اللفظ كما في الاية التي
استشهدوا بها حمل عليه وكان مجازا ويشهد له عدم الاطراد وعدم التبادر
والا بان كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي اعني الجنس لغير المبهم خاصة
وانما فهم الاستغراق من القرينة العقلية وهو ان المطلوب في التكاليف

الشرعية

الشرعية ايجاد الماهيات في الخارج وهي مما لا توجد الا في ضمن افرادها وترجيح بعضها
على بعض ترجيح من غير مرجح والحمل على غير المعين اغراء بالجهل فلا بد من
الحمل على الحقيقة الحاصلة في ضمن اي فرد كان فهذا ليس مجازا بل حقيقة
نعم من ذلك ان المفرد المحلى باللام حقيقة في نفس الماهية المعرفة
خاصة وانما يفهم الاستغراق فيما يفهم من القرينة الخارجية ففي الجمل
الخبرية يفيد العموم نحو احل الله البيع وكذا النواهي نحو لا تقربوا الزنا الصدق
الطبيعة التي هي مدلول اللفظ بفرد والحكم معلق على الطبيعة فيكون معلقا
على كل فرد وهذا في غير الاوامر واما في الاوامر نحو اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
واتموا الحج والعمرة لله فانه يكفي بفرد ما لحصول الطبيعة به فيحصل الامتثال الا انه
ح وان لم يفد الاستغراق على سبيل الشمول الا انه يفيد عموم البدلية فان كل
فرد يصدق على الطبيعة وربما يطلق على فرد من الطبيعة غير معين نحو بعه
بالنقد وادخل السوق واشتر اللحم وهو العهد الذهني ولم نعد ما قبله منه
لان في العهد الذهني يعم ارادة واحد واثنين او ازيد فتكون القرينة دالة
على ارادة الطبيعة الحاصلة في ضمن عدد معين بخلاف ما قبله فانه يدل على طلب
الطبيعة باي نحو حصلت الا انه يحصل الامتثال بفرد واحد ايض وهذا ايض
حقيقة ان اريدت الخصوصية من القرينة قال في شرح التلخيص في الفرق
بين ادخل سوقا وادخل السوق ان النكرة تفيد ان ذلك الاسم بعض من
جملة الحقيقة نحو ادخل سوقا بخلاف المعرف نحو ادخل السوق فان المراد به نفس
السوق
الحقيقة والبعضية مستفادة من القرينة كالدخول مثلا فهو كعام مخصوص بالقرينة
ولما كان هنا مظنة سوال وهو ان المفرد المحلى باللام على رايكم حقيقة في
الماهية وهي حاصلة في ضمن جميع الافراد ولا فرق في كونها افرادا للماهية
تحققها في ضمن كل منها فلا بد من حملها على جميع الافراد وهو الاستغراق مع انكم
تقتصرون في الحمل على الافراد الشايعة والمتبادرة خاصة فما وجه التخصيص
قلنا ان المراد من الطبيعة التي هي حقيقة اللفظ ما يتبادر من اسم الجنس
الى الذهن فان التبادر معيار لمعرفة الحقيقة والمجاز فان كان المتبادر

الطبيعة المطلقة الحاصلة في ضمن الجميع فالعموم اللغوي يشمل جميع الافراد المتبادرة والنادرة
جميعا نحو قولك الماء طاهر والكلب نجس فانه لا يتبادر من اطلاق اللفظ الى خصوص
الافراد الى الذهن مط وانما يتبادر ماهية السبع الذي يسمى كلبا فلا يقتصر على الشايعة
المتبادرة وان كان المتبادر خصوص بعض الافراد ولكن بحيث لا يكون للخصوصية
مدخل في الحكم نحو الاكل مفطر فانه لا يتبادر منه عند الاطلاق الا خصوصيات الماكولات
المتعارفة لا حقيقة الاكل من حيث هي فالعموم عرفي والسر في ذلك ان المتبادر
في الاول لما كان مطلق الطبيعة مع قطع النظر عن الافراد للجزم كان الحكم دايرا
معها وهي تصدق بالفرد النادر ايض وفي الثاني لما كان خصوص الطبيعة الحاصلة
في ضمن بعض الافراد وامارة الوضع هي التبادر فلا يكون في حاق اللفظ من حيث
هو ما يثبت به العموم بل يثبت بالدليل العقلي المتقدم فان قيل المفروض عدم
مدخلية للخصوصية في القسم الثاني ايض فيكون الحكم فيها ايض راجعا الى الطبيعة ولا
يكون فرق بينه وبين الاول قلنا كون الرجل خيرا من المرأة من حيث انه رجل
لا يقتضي ثبوت الحكم في جميع افراد الرجل اذ لعل الخصوصية تكون مانعة منه اذ
عدم مدخليتها فيه لا ينافي مدخليتها في عدمه ولذا لم يجعل المنطقيون كل طبيعة
محصورة كلية بل جعلوها في حكم المهملة لذا افاد الاستاد قده وجه التامل اما
اولا فلان وضع الالفاظ توقيفي يثبت بالامارات ونص علماء العربية ولم نر مصرحا
بالفرق الذي ذكره بل البنائي على الاستغراق يبني عليه مط والمنكر له ينكره كك فالتفصيل
لعله احداث قول في الاوضاع باجتهاده واما ثانيا فان العلة لعدم اجراء الحكم في الافراد
النادرة في القسم الثاني يشمل القسم الاول ايض وذلك لان تبادر الطبيعة من
حيث انه رجل لا يقتضي ثبوت الحكم كلية اذ لعل الخصوصية يمتنع عنه ولذا صرحوا
بان الطبيعة في حكم المهملة بل الباعث لحكمهم بشمول الافراد هو ما ذكرناه من ان
الطبيعة لا وجود لها في الخارج الا في ضمن افرادها والتخصيص بالبعض ينافي الحكمة
وهذا الباعث يختص بالافراد المتوسطة لوجود المرجح فيما لم يكن كك ولولا ذلك
لكان عموم المطلقات ايضا استغراقيا فان المطلق ايض يدل على الماهية من حيث
هي مع ان احدا لا يقول به نعم ان المفرد المحلى باللام يدل على الجنس ويحمل

العموم

۲ هي لا ينفع في الحمل على جميع الافراد من جهة كونها متحققة في ضمن كل فرد لما اعترف به من ان كون الرجل خيرا من المرأة من حيث

م

على

على الاستغراق بالقرينة العقلية ولا يشمل سوى الافراد المتوسطة او
المتبادرة الشايعة الا اذا كانت قرينة لفظية على ارادة الاستغراق كما في قوله
تعا ان الانسان الاية وظهر ان هذه الاقوال كلها مشتركة في مقتضى الحكم ولا
ثمرة في اختلافها الا على القول بافادته الاستغراق خاصة فان اللازم منه الحمل
على الاستغراق والشمول لجميع الافراد مط وان الثمرة بينه وبين ساير الاقوال
تحصل في الشمول للافراد النادرة خاصة ولا فمع وجود القرينة اللفظية على
ارادة كل من المعاني الاخر لا يظهر ثمرة الخلاف ومع عدمها تكون القرينة العقلية
دالة على ارادة الاستغراق واعلم ان كثيرا ما يصير الاجماع سببا لصرف القسم الثاني
اعني ما كان العموم فيه عرفيا مقصورا على ما هو المتبادر في العرف من الافراد
الظاهرة الى العموم اللغوي الشامل للافراد الظاهرة وغيرها فتكون الاجماع قرينة
لارادة الافراد الغير الظاهرة ويمثلها نحو خلق الله الماء طهورا فانه شامل للماء
المستحيل من الهوى اجماعا وربما يتحقق الاجماع في بعض الافراد النادرة دون
بعض فيكون الاجماع على ذلك البعض قرينة على عدم الاختصاص بمورد
الاجماع بل العموم لما يشمله حاق اللفظ من افراد الطبيعة من حيث كونها
افرادها فيشمل ما لم يتحقق فيه الاجماع ايض وربما يتامل بعض المتاخرين في
شموله لما لم يتحقق فيه الاجماع مثل ما ورد في اشتراط الصلوة بالطهور فانه مطلق
لا يعم فان من الافراد الشايعة له اي للطهور الوضوء للبول والغايط والنوم
والغسل للجنابة وللحيض وامثالها من الافراد الظاهرة له وكذا التيمم بدلا
عنهما وقد وقع الاجماع على شموله لبعض الافراد النادرة كالوضوء للجنون والسكر
والاغماء والغسل لوطي دبر الغلام وساير الحيوانات والاستحاضة المتوسطة
ويتامل صاحب ك مثلا ومن يقتفي اثره في امثال هذه التامل في شموله
لمثل غسل مس الميت والوضوء له من حيث ان الاجماع تحقق فيه واللفظ
لا يدل بنفسه على الفرد الغير الظ ولا وجه له لكنا لما ادعي الاجماع على الشمول
للغير الشايعة مما ذكر ولم يذكر ما هو اشد خفاء من التامل فيه يكون الظ
عدم ارادة الافراد الشايعة من اللفظ خاصة فالاصل بقاء العموم على ظ اللفظ

هذا عبارة الاستاد ره بعينها ولعل مراده ره الاشارة الى ما قدمه من ان اللفظ ظ في
الطبيعة المطلقة الكاملة في ضمن كل فرد ولو كان نادرا وانما بنينا الامر على اخراج اللفظ
من ظاهره من اجل التبادر العرفي فاذا عارضه الاجماع الواقع في بعض الافراد النادرة
حصل الظن بكون الاجماع المزبور قرينة على ارادة ظاهر اللفظ من حيث هو اعني
العموم اللغوي وعدم بناء المتكلم على التبادر العرفي ويحتمل ان يكون مراده ان ظ
اللفظ بحسب وضع اللغة هو ما ذكر وانما البناء على التبادر من اجل معارضته لها
وترجيحه عليها فاذا تأيد الوضع اللغوي بالقرينة المزبورة كان مقدما عليه لحصول
الشك في البناء عليه ويكون مقتضى الاصل بقاء اللفظ على موضوعه اللغوي سيما
بالنسبة الى الفرد المذكور الذي هو اوضح من الافراد الداخلة المجمع عليها قطعا وربما
يرجح العموم العرفي على اللغوي من تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية فيدل على
دوران الحكم مع الوصف فيما اذا نحو المؤمن يستحق الاكرام اي المجلل بما انه فيطرد
ويشمل الفاسقين وربما يثبت العموم به اي بالتعليق المذكور في السابق ايض
فان الطهورية وصف فيكون العلة لاشتراط الصلوة بالوضوء والغسل والتيمم
كونها مطهرة عن الاحداث ولولا لم يعتبر الا بما يدل على الذات فيشمل كل حدث
ولاجله اي التعليق على الوصف الدال على العلية ان ربما يتأمل في وجوب
اغتسال الماس ميتا قبل الفراغ من غسله بان يكون مس العضو المفروغ عنه
فان عموم ما جرى عليه الماء فقد طهر معارض ما دل على ان الماس للميت
يغتسل غسل الجنابة فان هذا وان كان مفاده الا ان التعليق بوصف المس يدل
على كونه هو الباعث وان الحكم دائر مداره فنعم فتامل ووجه التامل
كون العمومين من قبيل العموم من وجه ولا ترجيح لاحدهما على الآخر في كيفية
الدلالة فلا بد من المرجحات الخارجية الا ان مقتضى الاصل براءة الذمة فيكون
الاقوى عدم الوجوب ثم ان عموم اذا وان ونحوهما عموم عقلي اي في المنطوق دون
المفهوم لتصريح جملة من الاصوليين بعمومه مضافا الى ما تقدم ثبت بمعونة القرينة
العقلية المتقدمة فلا يشمل غير الافراد الظاهرة وذهب جماعة من الاصوليين
الى ان النكرة في سياق الشرط تعم ونقل عن الجويني في البرهان والانباري في

بعيدًا

شرحه

شرحه له والامثلة وفرع عليه انه اذا قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف
وان ولدت انثى فلها مائة فولدت ذكرين او انثيين فانه يشترك بينهما الا انه ليس
احدهما اولى من الآخر فيكون عاما ويحتمل استحقاق كل منهما الفا او مائة لصدق
الاسم على كل منهما مراعاة للعموم وفي وجه ثالث استحقاق احدهما خاصة بناء
على كون الموصى له متواطيا وان النكرة هنا غير عامة ويرجع فيه الوارث في التعيين
كما يحمل متواطئ والظ على ما اخترناه من كون العموم عقليا لا يشمل غير المتبادر
وعدم الشمول لهذا الفرض فلا يعطى لاحدهما شيء فتم تنبيه اذا قيد الموضوع
بقيد احترازي افاد العموم وكلما زاد القيد قوي البناء عليه سيما اذا كان
المحترز عنه اظهر خروجا مما لم يحترز عنه لو فرض خروجه فان الاستثناء اخراج
ما لولاه لدخل ولاجل ذلك جعلوه آية للعموم فكذا سائر القيود الاحترازية والا
فائدة للتقييد بها سواه اي العموم وكلام الحكيم لا يخلو عن فائدة مثاله المرأة
التي ملكت نفسها غير السفيهة والمولى عليها تزويجها بغير ولي جائز
فالمراد ان كل من بلغت غير سفيهة ولا ولي عليها في المال او في الجملة تزويجها
بغير اذن ولي جائز ولا يمكن ان يحمل المولى عليها على المولى عليها في النكاح اوبطل
كما توهم لانه يصير توضيحا للواضح اذ يصير حاصل المعنى ان المرأة التي لا ولي
لها في النكاح او التي لا ولي لها في المال والنكاح جميعا لا ولي لها في النكاح وسخافة
هذا الكلام ظ فتدخل الباكرة البالغة الرشيدة تحت الحكم لكونها من الافراد
الخفية بالنسبة الى المستثنيات المذكورة لان خروج السفيهة والصغيرة
اظهر منها ومع ذلك فقد وقع الاحتراز عنهما في الكلام فلو كانت الباكرة البالغة
الرشيدة ايض خارجة عن الحكم كانت اجدر بالاحتراز فيما يفهم العموم
ايض ما اذا اتى لموضوع الحكم بخاصة معرفة نحو الحيوان الضاحك كذا وفي
الخبر اذا كانت المرأة مالكة امرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي
من مالها ما شاءت فان تزويجها بغير ولي جائز فالمراد ان كل من بلغت
غير سفيهة ولا ولي لها في المال او في الجملة تزويجها بغير ولي جائز وهذه
القيود لتعريف من تزويجها بغير ولي فلا يتخلف والا لصار اما غير

يفيد

بجوزه

مطردا وغير منعكس فيكون المنطوق عاما تحصيلا للاطراد والمفهوم ايضا كذلك
تحصيلا للانعكاس فيشمل الباكرة البالغة الرشيدة ايضا وان كانت من الافراد
الخفية لصدق التعريف عليها فلو لم تدخل تحت الحكم لزم التخلف وهو غير
جايز ومما يفيد العموم ترك الاستفصال في حكاية الحال في مقام جواب السوال
مع قيام قرينة الاحتمال سأله انغيلان اسلم على عشر نسوة فقال له النبي صلعم
امسك اربعا وفارق سايرهن ولم يسئله هل ورد العقد عليهن مرتبا او
معا فدل على انه لا فرق خلاف ما يقول له ابو حنيفة من تعيين الاربع الاول
مع الترتيب واصل هذه القاعدة للشافعي وروي عنه شيء آخر يعارضه
ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال
وسقط بها الاستدلال والاكثر جمعوا بينهما فقالوا في ذلك وقسموا ترك
الاستفصال الى اقسام الاول ان يعلم اطلاع النبي على خصوص الواقعة ولا ريب
ح ان الحكم لا يقتضي العموم على كل الاحوال الثاني ان ثبت بطريق ما استفهام
كيفيتها وهي تنقسم الى حالات يختلف بسببها الحكم فينزل اطلاق الجواب عنها
منزلة اللفظ الذي يعم تلك الاحوال كلها الثالث ان يسئل عن الواقعة باعتبار
دخولها الوجود لا باعتبار انها وقعت وهذا ايضا يقتضي الاسترسال على جميع
الاقسام التي ينقسم عليها اذ لو كان الحكم خاصا ببعضها لاستفصل كما فعل
النبي لما سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن
الرابع ان يكون الواقعة المسئول عنها قد وقعت في الوجود والسؤال عنها
مطلق فالالتفات الى الفعل الوجودي يمنع القضاء على الاقوال كلها والالتفات
الى اطلاق السؤال وارسال الحكم من غير تفصيل يقتضي استواء الاحوال في غرض
المجيب فمن قال بالعموم لاجل ترك الاستفصال التفت الى هذا الوجه وهو اقرب
الى المقصود لا رشاد وازالة الاشكال قال الشهيد في قواعده والفرق بين
ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان فيه لفظ وحكم من النبي صلعم
بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير
استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك

الوجوه

الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه النبي صلعم واما قضايا الاعيان
فهي الوقايع التي حكاها الصحابي ليس فيها سوى مجرد نقله او فعله الذي ترتب
الحكم عليه ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي
حمله على صورة منها وذكر من امثلة ترك الاستفصال حديث فاطمة بنت
ابي حبيش ان النبي قال لها وقد ذكرت انها تستحاض ان دم الحيض اسود
يعرف فاذا كان كذلك فامسكي عن الصلوة واذا كان الآخر فاغتسلي وصلي فلم يستفصل
هل لها عادة قبل ذلك ام لا وبه احتج من قدم من الاصحاب التميز على العادة
ومن امثلة قضايا الاعيان ترديد النبي ماعزا اربع مرات في اربع مجالس
فيحتمل ان يكون قد وقع اتفاقا لا انه يشترط فيكفي فيه حمله على قول ابنه و
حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي زادك
الله حرصا ولا تعد اذ يحتمل ان يكون المشي غير كثير عادة كما يحتمل الكثرة
فيحمل على ما لم يكثر فلا حجة فيه على جواز المشي في الصلوة مطلقا وغير ذلك وهو
اي العموم في ترك الاستفصال واضح بالنسبة الى الافراد المتساوية واحتمال
المانع والحمل على معرفة السائل كما ذكره في المحصول مدفوع بالاصل ومع التفاوت
في الافراد بالظهور وعدمه يحتمل العموم بالنسبة الى النادر لانه المتعارف
في مقام جواب الجهال من الاستفصال عن بعيد الاحتمال خوفا عن اجرائهم
الحكم فيه واما مع غاية بعد الاحتمال فلا لعدم العبرة به عادة هذا مع الاستدلال
بترك الاستفصال اي من حيث ان الشارع لم يستفصل ولو كان الاستدلال بالعموم
باللفظ فلا بد من رجحان معتد به لما عرفت من ان المطلق يحمل على افراد الظاهرة
دون غيرها واعلم ان فرض المسألة فيما لم يكن في المقام مانع عن الاستفصال
من تقية وغيرها والا لم يحمل على العموم نعم لا بد في عدم الحمل من ظهور المانع
ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال كما عرفت ومما يفيد العموم القياس المنصوص
العلة فيشمل كلما ثبت فيه العلة وان كان نادرا لفهم العرف دوران الحكم
مع حصول العلة مطلقا وقد تقدم وكذا الاضافة مع فقد العهد يفيد العموم
كما صرحوا به سواء الجمع المضاف والمصدر المضاف او اسم الجنس المضاف

والله
٢ وقال م

كما صرح بكل من ذلك في الكتب العربية والاصول جميعا

الفائدة الثالثة والعشرون

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل الخطاب لو وقع جوابا عن سؤال السائل اما ان يحتاج
في الدلالة على معناه الى انضمام محل السؤال ام لا والاول اما ان يكون احتياجا بحسب اصل
الوضع كقوله وقد سئل عن بيع الرطب[2] ينقص اذا جف قال نعم قال فلا اذن فانه
لا يستقل بالدلالة بدون انضمام السؤال اليه وضعا او بحسب العرف نحو قولك
لا اكل عقيب قول القائل كل عندي فانه مستقل بالدلالة على معناه بحسب اصل
الوضع الا انه في العرف مقيد بالسؤال بحيث صار كانه قال لا اكل عندك وح
يكون الجواب مخصصا بالسؤال لعدم افادته بدونه فكانه موجود في كلام
المجيب تقديرا والثاني وهو ان يكون مستقلا بالدلالة وضعا وعرفا فاما
ان لا يكون الجواب اعم من السؤال فان ساواه في العموم والخصوص وكان اخص
منه او اعم في غير محل السؤال لم يكن فيه بحث ولا اشكال فالاول كما اذا قيل
ما على المجامع في نهار رمضان فقيل الكفارة فلا يدل على حكم غير المسؤول ويشمل
جزئياته والثاني يشترط في دلالته على غير المسؤول وجه من وجوه التعدي
من اجماع او نحوا او علة منصوصة كما اذا قيل في الخيل زكوة فقيل في ذكورتها
زكوة او ليس في اناثها زكوة فان الثبوت في الذكورة يستلزم الثبوت في اناث
بطريق اولى لكونها محلا للنماء والزيادة وعدمها في الاناث يستلزم[2] في الذكورة
بطريق اولى والثالث وهو ما كان الجواب مبينا لحكم المسؤول عنه ولصورة
اخرى مغايرة له في الحكم كقوله وقد سئل عن الطهارة بماء البحر فقال هو
الطهور ماؤه الحل ميتته فيجب اجراؤه على العموم لانه حكم مبتدأ لا معارض
له واما ان يكون الجواب اعم من السؤال بان يذكر حكم المسؤول عنه على وجه
يندرج فيه غيره كقوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا
لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او ريحه او طعمه فالمحققون على ان العبرة
بعموم الجواب لا بخصوص المحل خلافا للمزني وابي ثور والشافعي والجويني و
الحق الاول لوجود المقتضي للعموم وهو ما يدل عليه من اللفظ والمانع
مفقود بحكم العام بالخاص الاصل والفرض لا خصوصية المحل وهو غير كافية

٢ بالتمر م

٢ عدمها م

للمنع

لا بمنع لعدم دلالتها عليه باحدى الثلث والشرط في تخصيص العام بالخاص على
ما سيجي تنافي ظاهرهما وظاهر عدم المنافاة بينهما فيما نحن فيه حتى يلزم التخصيص هذا مع
ان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة كآية السرقة نزلت في رداء
صفوان او سرقة المجن وآية الظهار نزلت في سلمة بن صخر وآية اللعان
نزلت في هلال بن امية مع ان الصحابة ومن بعدهم من التابعين اجمعوا
على الاستدلال بعمومها وعدم قصرها على ما وردت عليه واعترض السيد
عميد الدين على الدليل الاول بان ورود العام على السبب الخاص يفيد ظن
اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسؤال وذلك يمنع من ظن تناول
العام لما عدى محل السبب ولا ينافيه جواز التصريح بالعموم لزوال ظن المطابقة بين
السؤال والجواب المصرح بالتصريح بعدمها وفيه ان مطابقة الجواب للسؤال
حاصلة بالعموم لانها ليست الا افادة المقتضي وحصول الزيادة عليه لا يرفع
المطابقة بل تعميم النفع فيه اكثر والظن الحاصل من دلالة اللفظ العام على
العموم اكثر من الظن المدعى بعد تسليمه فلا عبرة به قالوا لو عم الجواب
لجاز اخراج السبب بالاجتهاد كغيره ولكان نقل السبب بغير فائدة ولفاتت
المطابقة واجيب عن الاول بان اخراج السبب بالاجتهاد انما يتم لو لم يكن
مقطوعا بدخوله في الارادة من هذا العام ومخصوصا[2] قاطعون بارادة دخوله
فيه وهو مانع من اخراجه بالاجتهاد ولا استبعاد في ان الدليل يدل على
تعيين بعض افراد اللفظ حتى يصير اللفظ بالنظر اليها كالنص وفي غيرها
ظاهرا ومنه يظهر الجواب عن الثاني فان هذا المنع من احدى فوائد النقل
مضافة الى معرفة السبب بالاطلاع على اسباب النزول والسير والقصص
والتواريخ واتساع علم الشريعة وظهر الجواب عن الثالث بما تقدم قال
الشهيد الثاني في ومن فروع المسئلة ان العرايا هل يختص بالفقراء ام لا
فان اللفظ الوارد في جوازه عام وقد قالوا ان ذلك قد ورد على سبب
وهو الحاجة الى شرائه وليس عندهم ما يشترون به الا التمر ومنها ما
اذا دعى على موضع فيه منكرا ان لا يحضر في ذلك الموضع فان اليمين يشمل

المقابلة م

٢ ونحن م

٢ حلف في م

وان رفع المنكر بناء على القاعدة ومنها اذا اسلم على جماعة فيهم رئيس وهو
المقيم بالسلم فهل يكفى رد غيره وجهان ويمكن اخراج هذا الفرد من القاعدة لوجود
القرينة على التخصيص ثم العام والخاص المتنافيا اللفظ الجمع بينهما مع التكافؤ بالتخصيص
اعلم ان التخصيص عبارة عن اخراج العام عن الشمول لبعض مسمياته وهو
كتقييد المطلق اما باللفظ اوغيره والثانى كالنية تقول لا اكلم احدا وتنوى
زيدا والعرف الشرعى كقولك لا اصلى فانه محمول على الصلوة الشرعية خاصة
او نذر صوم الدهر فلا يدخل العيد ونحوه فلو نذر ان اكل لحما يصوم يوما
فهل يلزمه باكل اللحم المحرم وجهان والعرف الاستعمالى كقولك لا اكل الرؤس
فان العرف يخرج رؤس العصافير وهذا انما يطلق عليه لفظ العام لكن الاكثر
انه لا يذكر معه الا بقيد او قرينة ولا يتبادر فهم عند الاطلاق دخوله فيه ونحوه
ما لو حلف ان لا ياكل اللحم ففى الحنث بلحم السمك وجهان وحلف ان لا يدخل
بيتا فدخل مسجدا او حماما او لا ياكل لحما بقر فى دخول وحشى وجهان واما
ما لا يطلق عليه الاسم العام الا مقيدا به ولا يفرد بحال فلا يدخل فى العموم من غير
اشكال كخيار شنبر وتمر هندى لا يدخلان فى مطلق الخيار والتمر كما لا يدخل ماء
الورد فى مطلق الماء وكذا غلبة استعمال العام فى بعض افراده فى العرف حتى
يصير حقيقة فيها يخصص بها من غير اشكال كما اذا حلف ان لا ياكل شويا خصت
يمينه باللحم المشوى دون البيض وغيره مما يشوى والعادة كما لو استاجر
اجيرا يعمل له مدة معينة حمل على ما جرت العادة بالعمل فيه من الزمان دون
غيره او حلف ان لا ياكل من هذه الشجرة اختصت يمينه بما يوكل منها عادة
كالثمر دون الورق والخشب وشاهد الحال كما لو اذن المالك العقار
المغصوب فى الصلوة فيه على سبيل العموم فالغاصب لا يدخل لشاهد الحال
وبالاجماع وهو كثير وما لو اوصى الى الفقراء او وقف عليهم فانه ينصرف الى فقراء
ملة الموصى والمخصص شاهد الحال والاجماع وهو كثير والعقل الضرورى
نحو الله خالق كل شئ فان الضرورة تقتضى بامتناع خلقه لنفسه والنظرى
نحو ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فقضاء النظر بعدم

دخول

دخول الصبى والمجنون فى الحكم لامتناع فهمهما الخطاب ومنع قوم من المتكلمين من
تخصيص العام بدليل العقل للزوم كون المخصص متاخرا عن العام لانه مبين والمبين
متاخر والعقل ليس بمتاخر وهو ظ ولانه لو جاز به التخصيص لجاز به النسخ بجامع
كون كل منهما منافيا لظاهر المفهوم واستحالة التالى يوجب استحالة المقدم والجواب
المنع من لزوم تاخر المخصص بحسب الذات واما وصف كونه مبينا فهو متاخر عن ورود
العام قطعا والمنع من عدم جواز النسخ به كيف وغسل اليد واجب وارتفع
وجوبه فى مقطوع اليد بالعقل وهو نسخ له كذا قيل فتدبر سلمنا لكن فرق بين النسخ
والتخصيص لان الناسخ مخالف للاصل والمخصص موافق كما سنبينه مع ان الناسخ
معرف لانتهاء المدة وذلك مما لا يدركه عقول البشر بخلاف التخصيص فانه معرف
للحكم فى بعض الافراد دون بعض وهو تابع لحسنها وقبحها المدركين بالعقل
ويدخل فيه تنقيح المناط العقلى والاصول القطعية المستندة الى ادلة العقل و
الاول اما متصل بالعام كالشرط والاستثناء والغاية وغيرها من القيود وللاحكام
سنذكر بعضها واما منفصل كالكتاب والسنة ويدخل فيه فحوى الخطاب ودليل
الخطاب وساير الدلالات العقلية ثم ان التخصيص فى الحقيقة ترجيح الخاص على
العام فان التعارض بينهما فى الفرد الذى هو مدلول الخاص دون غيره وفى ذلك
الفرد يقدم الخاص مع التخصيص ويعمل به ويترك العام فهو طرح لمدلول العام
فى محل تعارضه مع الخاص وما شاع فى كلام المتاخرين من انه جمع بين الدليلين
وهو اولى من الطرح فهو توسع وتسامح اذ الجمع انما يتحقق فيما يتحقق به العمل بالدليلين
معا والعمل بالعام فيما سوى الخاص مما لا ربط له فى التعارض والخاص اذ لم يكن
تعارض بين الدليلين صح الجمع ولا اشكال فيه واما مع التعارض فلا معنى للجمع فاطلاق
الجمع عليه تجوز وسيجئ مزيد تحقيق لذلك فى بحث الجمع بين الاخبار واذا ثبت
ان ذلك ترجيح فترجيح احد الدليلين على الاخر لا بد له من مرجح داخلى وخارجى
كترجيح السند والمتن او الدلالة والمؤيدات الخارجية من الاعتضاد بالشهرة
والكثرة ومخالفة العامة وموافقة ساير الادلة وامثال ذلك مما يذكر فى محله و
لما كان دلالة العام على خصوص كل افراده اضعف من دلالة الخاص على خصوص

اى التخصيص اللفظى

الفرد الذي هو مدلوله فهو نص فيه والعام ظ فيه فهو اقوى من العام من حيث الدلالة
فلذا يترجح عليه لكنه مشروط بشرطين احدهما ثبوت التعارض بحيث لم يكن العمل
بهما معا والا لم يكن للترجيح معنى فان ابطال الدليل الشرعي من غير جهة مسموعة خطأ
والثاني التكافؤ من جميع الوجوه المرجحات الداخلة والخارجة الاخر بحيث يكونان
متساويين من جميع الوجوه المرجحة الداخلة والخارجة والاخر كالقطعية والظنية
والصحة وظهور الدلالة والموافقة للشهرة وساير المرجحات التي سيذكر بعضها منها
سوى حيثية العموم والخصوص فلا يخصص العام بالضعيف سندا ولا يخصص الصحيح و
الموافق للتقية والمخالف للشهرة والكتاب لا يخصص بما يقابلهما وضعف الدلالة للمخصص
فوثوقها ولذا قيل ان المفهوم لا يخصص المنطوق فانه اقوى بحسب الدلالة لكنه فان
المنطوق من حيث انه منطوق وان كان اقوى الا انه كثيرا ما يترجح المفهوم بمرجحات
اخر لكونه خاصا اذ دلالة الخاص اقوى على خصوص الفرد كما عرفت سيما مع شيوع
التخصيص بحيث قيل ما من عام الا وقد خص ولذا لم يجوزوا العمل بالعام قبل الفحص
عن المخصص كما سيجيء مع ان كثيرا من المنطوقات من حيث كونها ذوات احتمالات
اضعف من المفاهيم ولا سيما بعضها كمفهوم الموافقة والغاية والشرط والحصر
فانها في غاية القوة واللغة والعرف متوافقان على الحكم بالدلالة فيها على اشتراط
التكافؤ في حمل العام على الخاص يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب بل هو واقع كقوله تع
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فقد خصص بقوله تع واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن وعموم قوله تع ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مخصص
بقوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم الاية والتكافؤ بينهما حاصل
فاذا وقع التعارض بينهما يترجح الخاص لكونه اقوى دلالة خلافا للظاهرية لان التخصيص
بيان فلا يحصل الا بقول النبي بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان
اليه فلا يحصل الا بقوله وهو معارض بقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
وتلاوة الاية المنزلة عليه وايصالها الى الناس بيان للاحكام الالهية فيصدق انه
المبين حقيقة مع ان المبين يصدق في المتشابه المجمل مع وجود المخصص لا يبقى اجمال حتى
يحتاج الى البيان ويجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لعين ما ذكر في الكتاب

تفريع

٢ وجب م

عليك

٣ البيان

كقوله

ق

كقوله ع فيما سقت السماء العشر المخصص بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
خلافا للظاهرية لعين ما تقدم فانه اذا كان قوله بيانا لم يفتقر الى بيان والجواب
انه لا يلزم من كونه مبينا انحصار كلامه في البيان ويجوز تخصيصها بالقران لما
تقدم ولقوله تع تبيانا لكل شيء احتج المانع بان السنة مبينة بقوله لتبين
للناس الخ فلو كان مبينا لها لزم الدور وضعفه ظ فانما يلزم ذلك لو كان
المبين عين المبين اما لو كان بعض جزئيات كل منهما مبينا لبعض آخر منهما فلا دور ولو
صح ذلك لكان في تخصيص الكتاب بالكتاب اظهر اذ يلزم كون الشيء بيانا
لنفسه وكذا يجوز العكس لما تقدم ولانه واقع كما في قوله تع يوصيكم الله في اولادكم
المخصص بقوله ع القاتل لا يرث وغيره ويجوز تخصيص كل منهما بالاجماع وهو
اجماع كتخصيص الاية السابقة بالاجماع على ان العبد لا يرث واية الجلد بالاجماع على
تنصيف العبد في الحد واعلم ان الاجماع كاشف عن وجود المخصص في رواية من
السنة الا انها معنوية ولا يجوز العكس فان تحقق الاجماع بعد وفاة الرسول
والكتاب والسنة مقدمان عليه لتمم ثم ان عموم الكتاب هل يخصص بخبر الواحد
المخصوص بالقرينة القطعية فيه خلاف شم فالذي عليه الفقهاء الاربعة وهو
المشهور بين اصحابنا المتاخرين عن زمن العلامة جوازه مطلقا ومنعه المرتضى والشيخ
وجماعة كذلك وقال عيسى بن ابان ان خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا
والكرخي ان خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي وتبعه
المحقق والدنا البهائي حجة المانع ما تقدم من اشتراط التكافؤ وهو مفقود
لقطعية سند الكتاب ومتنه ولا كذلك الخبر وما ورد في بعض الاخبار ان
ما خالف كتاب الله فهو زخرف وليضرب على الحائط وقد اعترض الشيخ في العدة
على نفسه بعد منعه عن العمل بخبر الواحد بانك اذا اجزت العمل بالاخبار التي
يختص بنقلها الطايفة المحقة فهلا اجزت العمل بها في تخصيص عمومات الكتاب
والجواب بانه قد ورد عنهم ع في الاختلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنا حديث
فاعرضوه على كتاب الله فاذا وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه واضربوا
به عرض الحائط انتهى قال شيخنا البهائي وايضا اللفظ العام حقيقة في العموم واذا

٢ المبين م

اعني المحرف

خبر الواحد

خص صار مجازا فكيف يعدل في القرآن المجيد عن حقايقها ويصار الى ترجيح مجازاتها
عليها بخبر الواحد ولايض فقد قال الله تعالى فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه اولئك الذين هديهم الله الخ ولا ريب ان القرآن احسن من خبر الواحد
لا يق الاحسن اتباع مجموع القولين بالجمع بين الدليلين لانا نقول المستفاد من الآية
الكريمة اتباع احسن القولين او الاقوال لا كليهما ولا مجموعهما فان قلت منقوض هذه
الادلة بالخبر المتواتر قلت خرج بالاجماع وحجة الجواز ان الخبر الصحيح يقاوم الكتاب
اذا كان معمولا به لما ورد في الاخبار المتكاثرة من المنع عن العمل بالراي وتفسير القرآن
به ووجوب الرجوع الى اهل الذكر فيه مع ورود كثير من مرجحات الخبر كالشهرة
ومخالفة العامة وغيرهما مقدمة على موافقة الكتاب في المرجحات المنصوصة وذلك
يدل على كون الخبر المعتضد بالشهرة ومخالفة العامة مقدما على الخبر الموافق
للكتاب ويلزم منه تقدمه على الكتاب ايضا مع ان الكتاب دل على حجية الخبر
الواحد فالمتن القطعي دل على حجيته مضافا الى الادلة القطعية الاخر كالاجماع
ودليل العقل فالعامل بالخبر الواحد لم يعمل في الحقيقة الا بالكتاب ولم يخصص
الاية وبالاجماع ودليل العقل وهو جاير اجماعا واما ما ذكره صاحب المعالم و
غيره من ان في العمل بالخبر جمعا بين الدليلين واعمالهما مهما امكن اولى من
طرح احدهما ففيه اولا ما عرفت سابقا من ان اطلاق الجمع في هذا المقام خطأ
بل هو ترجيح في الحقيقة اذ لا نزاع بينهما في غير محل الخصوص وفي العمل بالخاص
طرح للعام واما العمل بالعام في غيره فلم يكن له معارض حتى يكون جمعا واعمالا
وثانيا ان كونه دليلا مطلقا حتى في مقام يعارضه عموم الكتاب اول الكلام
لما عرفت من ان عمدة ادلة الخبر الواحد الاجماع والدليل العقلي والاجماع في
محل النزاع مفقود والدليل العقلي دل على جواز العمل بالظن الاقوى مع انسداد
باب العلم دون خصوص الخبر الواحد وكون الخبر الواحد مورثا للظن الاقوى
بل كون باب العلم من جميع الجهات مسدودا اول الكلام وح فلا تم كونه دليلا
حتى يكون اعماله اولى من وجه اولى واما ما ذكره ابن الحاجب من ان الصحابة
خصوا الكتاب بالخبر الواحد كتخصيصهم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله ع

ولا

ولا تنكح المرأة على عمتها وخالتها وتخصيص ابي بكر يوصيكم الله في اولادكم بقوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ففيه المنع من فعل الصحابة خصوصا
والحديث الاول لعله متواتر كما ادعاه الشيخ والصحابي اذا فعله كان سامعا
له فهو بالنسبة اليه قطعي وليس خبرا واحدا ومنه يظهر الجواب عن الثاني ايضا
مع ان فعل ابي بكر ليس بحجة وفعل الصحابة ما لم يبلغ حد الاجماع لم يكن فيه حجة
وفي وصوله حد الاجماع نظر وبناء المفصل على تضعيف عموم القرآن بالحجانية
اذ به يرتفع شناعة تغير القرآن المجيد عن حقيقته الى مجازه بخبر الواحد وهو
عند كل من الفريقين بما ذكروه وفيه المنع من التفصيل هناك كما فصل في تلك
المسألة ولو سلم فلا يتفاوت الامر بذلك كما عرفت والتحقيق ان بناء المجتهد
لما كان على تحصيل الظن الاقوى ولا ريب في حصوله من بعض الاخبار الخاصة
للجزم كان العمل به متعينا مع شدة الاهتمام في مراعاة التكافؤ اذ ربما كانت
للعموم قوة تامة كما في احل لكم ما وراء ذلكم عقيب حرمت عليكم امهاتكم
فيلزم ان يكون المخصص واضح المتن والدلالة عالي السند معتضدا بعمل
الاصحاب ومخالفة العامة وبالجملة فليس الحكم بالمنع والجواز كليا فان
المبنى ظن المجتهد الاقوى فلا بد للمجتهد له من ملاحظة الادلة
والامارات واعتبار كافة المرجحات والاهتمام التام وبذل الجهد في ذلك
فان حصل له الظن الاقوى من الخبر خصص به والا فلا وهذا مما يتفاوت
بتفاوت المقامات وليس كليا فافهم **تنبيه** ورد كلام صدر عن بعض
الاعلام قيل لا ينحصر الجمع في التخصيص بل يجوز بغيره ايضا ومع الاحتمال يبطل
الاستدلال واصل هذا الكلام ناش عن صاحب المدارك وقد تبعه في
ذلك بل زيادة على ما فعله صاحب الذخيرة والمفاتيح واجراه صاحب المعالم
في التقييد كما سيجيء نقله عنه ولم يجره في التخصيص مع كونه نوعا منه فكثيرا
ما يحملون الخاص الوارد بعنوان الامر والنهي على الاستحباب او الكراهة مع
ابقاء العام على عمومه استنادا الى ان التخصيص نوع من المجاز وانما يتعين
مع عدم امكان غيره من الاحتمالات واما مع امكانها فلا بل ربما كانت

ارجح باعتضادها بالاصل بخيره وفيه ان التخصيص ولى من كل الاحتمالات مع الصارف عن
المعنى الحقيقي وان كان مجازا لشيوعه من بين المجازات الى ان قيل ما من عام الا وقد خص
والتبادر خاصة الى الاذهان من بينها وللاجماع عليه في الاعصار والامصار حيث
انه مسلم بين كل الفقهاء من الشيعة واهل السنة ولا مخالف يظهر بينهم وورود
الاشارة اليه في بعض الاخبار حيث قالوا عام وخاص وبناء الفقهاء عليه
فهو اولى من الجمع وسيجيء تمام الكلام في التقييد واعلم انه اذا ورد عام وخاص
فاما ان يعلم تاريخهما بالسبق من احدهما او الاقتران او لا يعلم فالصور اربعة احدها
العلم بالاقتران وح يخصص العام بالخاص بلا خلاف يعبأ به لان دلالة الخاص
على مورده اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل به واجب وكذا العمل
بالعام فيما عداه لخلوه عن المعارض وربما قيل بالتعارض بينهما الموجب للتساقط
او التوقف وهو ضعيف قيل قد وردت روايات معتبرة تدل على انها اذا وردت
اليكم روايتان مختلفتان فاعملوا بما يخالف مذهب العامة وهو يقتضي ان الخاص
لو كان موافقا لمذهب العامة يقدم العام عليه الا انه يحمل التخالف في الروايات المذكورة
على ما لا يمكن الجمع بينهما بوجه ويجب طرح احدهما فيطرح ما هو موافق للعامة
وفيما نحن فيه يمكن الجمع بحمل العام على الخاص انتهى اقول قد ظهر لك مما قدمناه
ان التخصيص بعد فرض التساوي في المرجحات من جميع الوجوه سوى حيثية العموم و
الخصوص فلا يرد ما ذكره ايضا ولا اختصاص بموافقة العامة بل المرجحات كثيرة والثاني
تقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له لا
تخصيصا للعام والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز اجماعا وان
كان قبله بني على جواز تاخير بيان العام عن وقت الخطاب فمن جوزه جعله
تخصيصا بيانا له كالاول وهو الحق وغير المجوز بين قائل بانه نسخ وهو من لا يشترط
في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له وهو المانع عنه والثالث تقدم
الخاص والاقوى التخصيص ايضا وفاقا للمحقق ومن وافقه واكثر العامة لا لما ذكره بعض
المتاخرين من انه اعمال للدليلين وجمع بينهما وهو اولى من الطرح لما عرفت من
انه طرح للعام في الحقيقة في محل التعارض بل لان التخصيص موافق للاصل

الفقهاء

هذا

وغالب

وغالب في الاستعمال حتى انه رجح على ساير المجازات كما تقدم وكذا على النسخ بطريق
اولى ولانه المتبادر عرفا وقيل بنسخ العام للخاص ويعزى الى المرتضى والشيخ
وابن زهرة لان المخصص للعام بيان له فكيف يتقدم عليه ولانه اذا قيل اقتل زيدا
ثم قال لا تقتلوا المشركين كان بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان ياتي
على الافراد واحدا بعد واحد فانه اجمال لذلك المفصل ولو قال لا تقتل زيدا
كان ناسخا قطعا فكذا ما هو بمنزلته والجواب بما اشرنا اليه من تقدمه عليه بالذات
وتاخيره وصفا لابيانية وفرق بين الاجمال والتفصيل فان الاول يكون ظاهرا
الظ يدفع بالنص والثاني نصا فلا يقبل التاويل والتخصيص واما تعليل الشيخ
بعدم جواز تاخير البيان ففيه اولا انه من صورة التقديم دون التاخير وثانيا
المنع من عدم الجواز كما سيظهر لك انشاء الله والرابع الجهل بالتاريخ والحكم في الواقع
عن الثلثة السابقة وقد حكمنا فيها بالتخصيص فكذا هذا القسم قيل ولان
الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات بالخصوصات مع عدم علمهم بتاريخها في كل عصر
وذلك اجماع واعلم ان احتمال النسخ على نحو ما ذكر في هذه الاقسام مختص بما
ورد عن النبي وانه لا اشكال على طريقتنا سهل لقلة الاخبار النبوية سيما
مع الجهل بتاريخه واما القران فتاريخه مضبوط بحسب الخلاف فيه والى ذلك
اشار الاستاد حيث قال انه قد يدور الامر في النبوي من الاخبار بين النسخ
والتخصيص والثاني اولى لما ذكر من شيوع التخصيص وتبادره والاجماع عليه
ولانه دفع لدلالة العام في بعض مورده فان الخاص مبين وكاشف عن عدم
ارادة ذلك الفرد من العام وانه اريد منه ما سواه فلم يتعلق به الحكم ابتداء
والاول اعني النسخ رفع الحكم الثابت يقينا في مدة مديدة من الزمان والاول
اي الدفع اهون واوفق للاصل اي استصحاب ثبوت الحكم في الاول واستصحاب
بقاء الحكم في الثاني فيكون التخصيص في الاخبار النبوية المحتملة له وللنسخ راجحا
ويتعين التخصيص في باقي الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار لانقطاع الوحي بعد
وفاة النبي اجماعا فلا وجه للنسخ بعد ذلك الا ان يقع بكون خبرهم كاشفا
عن حصول النسخ في زمانه وهو بعيد جدا بان يكون الخاص واردا قبل حضور

وقت العمل بالعام حتى يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة الا انه اى البناء على وروده
قبل حضور وقت العام يبعد فى كثير منها اى من اخبار الائمة ع لاحتمال تقدم تاريخ العام
كثيرا بحيث يقطع بحضور وقت العمل به قبل ورود الخاص كان يكون راوى العام فى
زمان الباقر ع وراوي الخاص عن الجواد ع او من بعده مثلا مع انه ربما يظهر من سوق الحديث
ورود العام فى مقام الحاجة فكيف يحمل على ورود الخاص قبل حضور وقت العمل الا ان
يدعى حصول العلم لراوى العام بالمخصص بالقرائن التى خفيت علينا بسبب القطع
والنقل بالمعنى وغيرهما او كان بناء منه على الاجماع وكونه اى الخاص من المسلمات فى ذلك
الزمان حيث لم يحتج الى النقل والذكر كما سيجئ فى مبحث الاجماع وربما يقال باختلاف
التكاليف بالنسبة الى الاشخاص بحسب بذل الجهد فى الاطلاع على الخاص كان مكلفا به وغيره
اي غير المطلع على الخاص مكلف بالعام بناء على تفاوت المصالح بالنسبة الى الاحوال والا
وقات والاشخاص وعلم الامام بها ولعل راوى العام غير مكلف بالعمل بالخاص اى علم
اى علم الامام انه لا يحتاج الى الخاص حتى يبينه له كما فى اخبار الجهاد وهذه الاحتمالات
الثلث التى ذكرناه لتوجيه العام والخاص يجرى فى كل خبرين مختلفين اى يمكن اجراؤها
لرفع التناقض والاختلاف بينهما بان كانا مشتملين على قرائن التجوز بحيث يحمل كل منهما على
خلاف ظاهره الذى حصل بسببه التناقض وخفيت علينا بسبب الحوادث او الاجماع وكونهما ا
المسلمات فلم يحتج الى قرينة لفظية فكانوا لا يفهمون منها التناقض او اختلاف التكاليف
بالنسبة او الاحوال بحقايق الامور والله العالم **مسئلة** هل يجوز تخصيص العام حتى لا يبقى
منه الا واحد فى الفاظ الجموع والاستفهام وفاقا على ما قيل نحو من دخل داري فله درهم
وعنى به زيدا بها تخصيصا واحدا وقال صاحب المعالم ادعى العلامة فى [illegible] الاتفاق
على جواز التخصيص الى الواحد فى الاستفهام والمجازات وجعل الخلاف فيما عداهما وتوقف
على موافقته فى ذلك بل فى كلام بعض المحققين تصريح بما ينافيه انتهى وممن وافق العلامة
فى ذلك السيد عميد الدين [illegible] وهل يجوز تخصيص العام من غيرهما الى ان يبقى واحد
ام لا بد من بقاء الاكثر فيه خلاف فذهب من جوزه مطلقا واختاره المرتضى ره والشيخ ره وابن زهرة
ومنع ابو الحسين البصري كلما واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول العام وان لم يكن تلك
الكثرة محدودة الا ان تستعمل فى حق الواحد لتعظيمه واختاره محقق المتاخرين كالمحقق
ره وقيل يجب بقاء ثلاثة لا اقل وقيل يكفى بقاء اثنين وقال شيخنا البهائي خامس

ظاهره

الاجماع

٢ الفاظ

الاقوال

الاقوال التفصيل الذى اخترناه وهو جواز التخصيص فى البدل والاستثناء المتصل
الى واحد نحو اشتريت العبيد الا احدهم وله عشرة الا تسعة وفى غيرهما يجوز
التخصيص بمتصل كالشرط والصفة نحو اكرم الشعراء ان كانوا علماء او العلماء
او بمنفصل اذا كان العام محصورا فى عدد قليل نحو اكرم كل عالم وهو خمسة
مثلا الى اثنين وفى غيره ان بقى جمع يقرب من مدلوله بان يكون فوق النصف
قال وهذا فيما يعلم عدده واما فيما لا يعلم فمعلومية كون الباقى فوق النصف
بالقراين نحو كل اهل البلد جهال الا خمسون فمعلوم كون الباقى ازيد من
النصف فلا يصح ان بقى من دخل داري فاكرمه ثم يفسر اسم الشرط بثلثة او
اربعة انتهى وعبارته الاخيرة صحيحة فى خلاف ما ادعاه العلامة من الوفاق
وبالجملة تفصيل عجيب واعجب منه انه لم يذكر فى الدليل الا الجزء الذى
وافق الاكثر لكن اكثر المانعين وان كانت عباراتهم مطلقة فى هذا المقام الا
انهم صرحوا فى الاستثناء بجواز استثناء المساوى والاكثر بل لا يظهر بينهم مخالف
الا البا قلانى تبعا لبعض النحاة ولم يفرعوه على هذه المسئلة واستدلوا فى
جوازه الى قوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
فان الغاوين اكثر من المخلصين لقوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين وان ورد عليه المنع من انحصار العباد فى المخلصين والغاوين
اذ لا يكون كل ما احلف عليه ابليس واقعا مع ان غير المكلفين من الاطفال
والمجانين وغيرهم اكثر وهم خارجون عن القسمين مع ان المستثنى ليس
مطلق الغاوين بل المتبعون لابليس منهم ويجوز وجود غاو غير متبع لابليس
كابليس لنفسه هذا مع احتمال رجوع الاستثناء الى السلطان المنفى لا الى العباد
فيكون معنى الكلام ان عبادى لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين
فان سلطانك عليهم فتدبر وعلى كل حال فالاقوى فى هذا المقام مذهب المشهور
لا يخفى انه ان لم يكن علاقة سوى العموم والخصوص لم يجز لقبح اكلت كل
رمانة فى البستان وفيه الالف ولم ياكل سوى الواحد والاثنين او الثلث
وبناء المحاورات على ذلك ولا كلام لو اريد من اللفظ كثرة تقريبية من مدلوله

٢ اقول م

وقد علمت ان بناء الشرع على المحاورات العرفية ولو وجدت علاقة اخرى كتنزيل ما سوى
المأكول منزلة المعدوم لرداءته او يستعمل في الواحد على سبيل التعظيم مثلا جاز وذلك
لان المجاز يفتقر الى علاقة فان كانت معتبرة يجوز صح الاستعمال وان انحصرت فيها
اى علاقة العموم والخصوص لم يجز لما عرفت من ان المتعارف عدم استعمال العام فيما لا
يقرب من مدلوله في الكثرة واعلم ان صاحب التلويح جعل العلاقة في العام والخاص
علاقة المشابهة اى الاشتراك في صفة وهي هنا الكثرة وفيه ان المجاز قسمان مرسل
واستعارة والاستعارة ما كان علاقته المشابهة والمرسل غيرها وعد من اقسام المرسل
العام والخاص ولم يعدهما احد من الاستعارة اصلا بل جعل العموم والخصوص علاقة
برأسها كما لا يخفى على الناظر فارجاعها الى علاقة المشابهة لعله سهو نعم القول بان
بناء العرف في تصحيح علاقة الخصوص والعموم على هذا المعيار فلا يجوز التخلف عنه
مما لا باس به فلا تغفل واحتج مجوزوه الى الواحد بان استعمال العام في غير الاستغراق
مجاز وليس بعض افراده اولى من بعض فجاز الى الجميع وفيه المنع من عدم الاولوية
مع الاقربية المستلزمة للاولوية على ان مطلق المجاز لا يجوز الا اذا كان مشتملا على
علاقة مصححة للتجوز وعلاقة العموم والخصوص وان كان منها الا انك عرفت ان
مبنى فهم العرف واستعمالاتهم ليس الا على بقاء الكثرة القريبة من مدلول العام
فلا يجوز التخلف عنها واحتجوا ايضا بقوله تعالى انا له لحافظون والمراد هو تعالى
وحده والذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين وفيه
انهما خارجان عن محل النزاع لكون الاول للتعظيم والثاني معهودا فليس بعام
حتى يكون مخصصا واحتجوا بصحة اكلت الخبز وشربت الماء مع كون المأكول والمشروب
اقل قليل وفيه انه ايضا للعهد الذهني ولا ربط له بالعموم واحتج المجوز الى الثلثة
او الاثنين ان اقل الجمع ثلثة او اثنان على الخلاف بينهم فيه وكانهم جعلوه نوعا
عليه ولا ربط له بالعام اذ لا دليل على تلازم حكمهما فان قلت قد عرفت بانه
اذا كانت علاقة اخرى يجوز التخصيص الى الواحد فمن اين يعلم عدمها قلت العلاقة
الاخرى تحتاج الى قرينة لفظية او خارجية ومع عدمها يكون الظاهر انحصار العلاقة
فيها اى في علاقة العموم والخصوص وان كانت مصححة للاستعمال بحسب اللغة الا ان

القبح

القبح العرفي مانع عنه وان كان من عوارض الاستعمال فان قلت لا شك في صحة قولنا اكرم
العلماء المتقين اذا كان المقصود منهم اقل الجمع قلنا اما خروج الافراد الغير المتصفة بالعلم
من المتقين والمتصفة بالتقوى من العلماء فليس مبنيا على ارادة الباقي من لفظهما حتى
يلزم التجوز الموجب لخروج اكثر الافراد مثلا بل اللفظ في مثله مستعمل في معناه الحقيقي
اعني العموم اى كل ذات متصفة بصفة العلم وارادة خصوص المتقين دون غيرهم
علمت من لفظ المتقين وهذا ليس من محل النزاع في شيء لان الكلام فيما اريد الباقي
من نفس لفظ العام ويكون المخصص قرينة عليه اذ ح يكون اللفظ مستعملا في
غير ما وضع له فيكون مجازا والمجاز لا بد له من علاقة واذا كان اللفظ مستعملا في معناه
الحقيقي اعني العموم والاستغراق واريدت الخصوصية من لفظ آخر فيكون فيه دالان
على مدلولين فلا مجاز حتى يحتاج الى العلاقة لا يقال العام موضوع للماهية المقيدة
بكونها في ضمن الجميع فدلالة القرينة على ارادة البعض يناقض مدلول العام
بخلاف مدلول المطلق فان المثال لا يشترط فيه تجامع البعض والكل فيحدث الدالين على
مدلولين يصح اجرائه في المطلق دون العام لانا نقول هذا انما يتم اذا كان كل من
الاسناد والتوصيف راجعا الى الجميع والى البعض معا واما اذا اريد الجميع من اللفظ
اولا ثم وصف بعض افراده بوصف ثم اسند الحكم الى الافراد المتصفة به لم يكن فيه
تدافع كما هو الحال في اضافة الصفة الى الموصوف في قولك الكرم طوال بني تميم اذ لا فرق
بين الاضافة والتوصيف في ذلك على انه يمكن ان يقال ان التوصيف كالحمل الخبري يقتضي
عينية الصفة مع الموصوف واتحادهما في الوجود فاذا ابقى كل منهما على حاله بان
يكون المراد من العلماء كل فرد منهم حتى غير المتقين وكذا من المتقين كل فرد
منهم حتى غير العلماء يلزم الكذب وهو كون غير المتقين متقيا وغير العالم عالما فهذه
قرينة واضحة على ان كلا من الموصوف والصفة ليس ما يتوهم ثم من الجمع المحلى باللام
مع اعتبار كونه كذلك بل ما قبل دخول اللام عليهما حيث ان الجمع المنكر لصلاحيته
لكل من مراتب الجمع كالمفرد المنكر في صلاحيته لكل واحد من الافراد فيكون كالماهية
القابلة للاطلاق والتقييد بمرتبة خاصة معينة منها او بجميع المراتب فيصح ارادة
المرتبة الواحدة المبهمة في مراتب الجمع منه وارادة خصوصيتها من الصفة ثم بعد

التخصيص المذكور بين الصفة والموصوف كانهما لفظ واحد فيدخل عليه ادات التعريف
حتى يدل على العموم فيما يختص من المراتب الباقية بعد التخصيص بالصفة ولولا ان المطابقة
بين الصفة والموصوف لفظا في التعريف والتنكير شرط لكان ادخال ادات العموم على
الموصوف المخصص بالصفة كافيا في افادة العموم في الافراد المركبة مفهومها من الصفتين
كما في قولك اكرم كل عالم متق لظهور ان الكل مضاف الى الفرد المنتشر المركب مفهومه
من العالم والمتقي لا انه مضاف ولا الى العالم حتى يفيد وجوب اكرام كل فرد
من افراد العالم حتى غير المتقي ثم يكون المخصص مخرجا لغير المتقي منه لظهور بطلانه
ومن البين انه لا تفاوت بين قولك اكرم كل عالم متق وبين قولك اكرم العلماء
المتقين في كونهما عامين مخصصين بالصفة ظ فكما ان القول بمجازية ذلك ح
تعسف بارد فكذا القول بمجازية هذا فافهم هذا بالنسبة الى غير العلماء المتقين
واما بالنسبة الى الافراد المشتملة على الوصفين حيث يريد من العلماء المتقين اقل
مراتبها فلا نم انه مع عدم العهد وكثرة الافراد وعدم خصوصية في الاقل الواحد
من زيادة العلم والتقوى والتعظيم بحيث اقتضى انحصار الافراد فيه ولو ادعاء
يجوز هذا الاستعمال ولا يقبح وهل هو الا ايجادة المدعى في ضمن مثال
ومنه ظهر ان القول بالتفصيل في المخصص المتصل والمنفصل وانه حقيقة في الاول
دون الثاني له وجه صحة ان كان المراد ما ذكرناه من كون اللفظ مستعملا في
معناه الحقيقي وانفهام الخصوصية من القيد بنحو ما ذكر فيكون حقيقة وان
اريد كونه حقيقة مع كون المراد من العام بنفسه بعد الاسناد وقبله هو الباقي
والمخصص قرينة له فهو ممنوع والظ ان مراد القائلين به هو الاول كما يظهر من ادلتهم
لظهور ان الاحتمال الثاني مما لا يقول به محصل وعلى هذا يكون حاصل نزاع
هؤلاء مع القائلين بكونه مجازا مط ان المخصص اذا كان متصلا كان الظ
ارادة الباقي من اللفظ الخصوصية منه دون اللفظ فهو حقيقة بخلاف
ما اذا كان منفصلا اذ لا مجال لهذا الاحتمال فيه ٢ فيكون مجازا والقائلون
بالمجاز مط يدعون ارادة الباقي من اللفظ مط ولا مجال لانكار المجازية
ح لا انه مع تسليم ارادة الباقي من اللفظ يدعي المفصل انه حقيقة وح يكون

ضعيف

٢ تكون الباقي مرادا من اللفظ م

الحق

الحق مع المفصل كما هو الظ من الامثلة والمتبادر منها فان نعم يبقى الكلام في خصوص الاستثناء
ويندفع عنه الاشكال ايض لو قلنا بان اللفظ مستعمل في العموم الا ان الاستثناء واقع
قبل الاسناد فيكون حكم المخصصات المتصلة على هذا القول حكما واحدا ولعله الظ
ان ورد في الاستثناء اشكال ليس المقام مقام ذكره ودفعه فان قلت ما ذكرته في
المخصص المتصل يجري في المنفصل ايض فهلا يكيف الامر على ذلك مط كما فعله بعضهم
قلت الاسناد في الاول بالنسبة الى العام والمخصص واحد لظهور رجوع الحكم
الى القيد والمقيد معا فيكون معنى قولك اكرم بني تميم الطوال اكرم طوال بني تميم
جميعهم واكرم العلماء ان جاءك اكرم كل فرد منهم اذا اتصفوا بالمجيء فيكون لفظ
العام مستعملا في الاستغراق والمخصص قرينة الحكم الى التقييد والمقيد جميعا
فلا يلزم تجوز اصلا وفي الثاني واقع ظ بالعام ولا قيد معه في الكلام فاما ان يراد
منه البعض ويكون المخصص المنفصل قرينة وهو المجاز المدعى واما ان يراد منه
الجميع فيكون الاسناد واقعا الى الكل وهو خلاف المقصود ولا [illegible] قيد متصلا به
حتى يدعي ان الاسناد راجع اليهما معا اذ المفروض ان المخصص مستقل والكلام
المستقل لا يلحق ما تقدمه بل لو كان غير مستقل ايض كان الشرط في لحوقه بالكلام السابق
اتصاله به عرفا ولذا لو اقر بجملة ثم قال بعد انفصال الكلام عنها الا تسعة لم يقبل
منه وعلى هذا يكون ارجاع الحكم الى البعض من نفس المخصص غير معقول الا ان
يقال انه بطريق الحذف والمخصص قرينة عليه ولا شك انه ايض من انواع المجاز
بل ادونها واي داع الى الخبايات مع كونه مرجوحا هذا مع انهم صرحوا بان العلاقة
علاقة العموم والخصوص في استعمال العام وارادة الخاص منه ولو كان المراد
هو الحذف فلم يكن هي العلاقة ولم يحتج اليها لان الحذف في نفسه علاقة فلا يحتاج
الى علاقة اخرى ولا يكون ح وجه لتخصيص العام والخاص بذلك لجواز الحذف
في كل موضع ومما قررناه لك يظهر فساد ما قيل من ان الفرق بينهما وان كان
مما يتبادر الى الفهم ظ الا انه لا يمتنع ان يراد من العام الاستغراق ويسند الحكم
الى بعضه بمعونة ما عداه من سمع او عقل ودعوى فهمه دون التجوز باللفظ
من معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل تحكم والحاصل ان النزاع في هذا

الوهم

المعنى لا يرد و رد على الخلاف في وضع الواضع انه ما زاد اذ فعل الواضع معلوم بالفرض
وانما الكلام في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم بهذا التصرف
الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه والاعتراء بالجهل لو لزم في مثله فمشترك
ودعوى تجه لو سلم لا يعلم اختصاصه باحد الوجهين فالصواب عدم الفرق
بين الامرين انتهى وقد تبين لك مما قررناه ان القول بالمجازية مط هو الظاهر
لو بني الامر على ارادة الخاص من لفظ العام والتفصيل هو الظاهر لو بني الامر على ارادة
العموم من العام واختصاص الحكم بالبعض بمعونة القرينة لعدم امكانه في المنفصل
فيخص في الاول ولا شك في مجازيته ح واما ما ذكره القائلون بكونه حقيقة او مجازا
كك وساير التفاصيل المذكورة في كتب القوم بادلتها فيظهر لك بادنى تامل
ان مبنى كلامهم على ارادة الباقي من اللفظ وان القول بالمجازية مط على ذلك
التقدير متعين وباقي الاقوال وادلتها سخيفة جدا اذا عرفت هذا فاعلم ان
تخصيص العام الى الواحد في المفرد واقل الجمع في الجمع اما ان يكون المراد منه ارادة
الواحد من اللفظ كما هو الظاهر منهم او ان الواحد وضع له لفظان مفرد كالرمانة
الحلوة مثلا ومركب عن كل رمانة الا الحامض وان العام مستعمل في معناه الحقيقي
والخروج المخصص ما سوى الواحد ووقع الاسناد بعد الاخراج وعلى الاول يرد
تبع ارادة الواحد من كل رمانة ومعلوم ان علاقة الجزء[2] والكل هنا مفقود ان
اذ الخاص الاصولي ليس جزءا للجزئيا للعام الاصولي وعلاقة المشابهة ايضا على
فرض صحتها هنا مفقودة وهو ظاهر بل لا بد مع اعتبارها من الكثرة القريبة من مدلول
اللفظ واما علاقة العموم والخصوص فقد ها في المقام واضح بناء على ما توهم بعض
المتاخرين من كون المراد منها علاقة الجزئي مع الكلي وهما المعبر عنهما بالعام
والخاص المنطقيين وان كان هذا التوهم ظاهر الفساد وذلك لتصريحهم بكل منهما
على حدة وعدهم اياهما نوعين من العلاقة وتمثيلهم لهذه بزيد والعلماء ولتلك
بالانسان وزيد كما لا يخفى على المتتبع لكن هذه العلاقة مما لم يصرح العرب بكل منهما
على حدتها باسمها وانما حصل القطع من استقراء كلامهم بتجويزهم نوعها فلو وجد
مثل هذا الاستعمال في كلام الفصحاء والبلغاء من العرب كثيرا امكن ادعاء ان نوع

[2] الجزء والكل م

هذه

هذه العلاقة جائز عندهم مط والتمثيل المذكور لا يدل عليه اذ الظاهر انه ليس
من قبيل اطلاق العام على الخاص واستعماله فيه بعنوان التخصيص وقصده بل من باب
جعل الواحد عاما واطلاق لفظ العام عليه فكانه ادعى ان زيدا يطلق عليه
كل عالم لاشتماله على جميع مراتب علومهم وعلى الثاني يرد ان الوضع يحتاج
الى دليل وامارة ولا دليل على صحة هذا الوضع واثبات الامر التوقيفي بمجرد
التشهي غير معقول وعلى الثالث وان لم يرد عليه شيء مما ذكر الا انه يرد عليه
استهجان ارادة جميع افراد العام ثم اخراج مجموع الافراد ثانيا حتى يكون
المحكوم عليه هو الواحد من المجموع لان الغرض اذ العدول عن اللفظ الدال على الواحد
مع اختصاره غالبا الى الآخر مع طوله وايهامه خلاف المقصود قبيح مستهجن الا لنكتة
كما في قوله تعالى الف سنة الا خمسين عاما فان مثل هذا التركيب يفيد ما لا يفيده
قولنا تسعمائة وخمسين لان المخاطب يتوهم في اول الامر ان ظرف السنة
وظرف اللبث هو هذا العقد الخاص الذي يضرب به المثال في الكثرة ثم اخراج
الخمسين في بادي الرأي لا يصير سببا لعدم الوقع في الذهن بخلاف تسعمائة و
خمسين فان في اول الامر قبل تمام الكلام يتوهم ان الظرف هذا العقد الذي هو اقل
من الالف وهذا امر يحكم به الوجدان وكثيرا ما يراعيه المخاطبون بخلاف قولك
له علي الف الا تسعمائة وتسع وتسعين فانه مستقبح من قائله من غير نكتة وبالجملة
فالعدول عن الاخصر الى الاطول من غير نكتة خاصة قبيح يشهد به في محاوراتهم[1]
وكلامنا في هذا المقام في مطلق جواز الاستعمال سيما في كلام الله ورسوله
وخلفائه الذين هم ينابيع الفصاحة ومعادن البلاغة لا في خصوص
امر يرجع الى الوضع وعدمه وهذا واضح الفائدة الثالثة والعشرون قد عرفت حجية
العمل بالظن الا بعد الا استفراغ الوسع من المجتهد ويتفرع عليه عدم
جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومع عدم تيسر العلم بفقده
يكفي الظن بعد بذل الجهد وقيل لا يشترط الفحص اصلا وقيل وهو الظاهر
من كلام العلامة في التهذيب قول العلامة جعل عنوان المسئلة جواز
استماع العام من دون استماع مخصصه وفرع عليه لزوم الفحص ونسب

[1] العرف م

كأبي علي الجبائي وابي الهذيل العلاف الى المنع عنه فلا يلزم الفحص لان اسماع العام
من دون مخصص قرينة على عدم وجود المخصص والا للزم ذكره حذرا عن
الاغراء بالجهل وهو قبيح من الحكيم ولانه لو جاز لزم على المكلفين ان يطوفوا في
اقطار الارضين حتى يحصل لهم العلم بان العام مخصص ام لا وانكر بعض المحققين
كون النزاع في هذه المسألة اذ لك وهم الغزالي والامدي وابن الحاجب
مدعيين الاجماع على امتناعه بل جعلوا الخلاف في هذا البحث انه هل يشترط حصول
العلم بفقده او يكتفي بالظن وعلى هذا يمكن توجيه كلامهم بان مرادهم
الاجماع على انه مع وجود المخصص لا بد من الفحص واما مع عدمه فعدم
الاسماع قرينة على فقد المخصص في الواقع الا انه مع وجوده وعدم الاطلاع
عليه لا يجب الفحص عنه فافهم وبالجملة هذا القول حق لضعف ما استندوا
اليه من دليلهم فان الاغراء بالجهل انما يلزم من اعتقاد العموم وهو قبل
الفحص والوصول الى وقت الحاجة مما لا يجوز فلا يلزم مع ان كثرة العمومات
المخصصة بالادلة المنفصلة بلغت حدا قيل ما من عام الا وخص فكيف يلزم
الاغراء بالجهل وقد عرفت انه يجوز ان يكون راوي العام مكلفا به وراوي
الخاص كذلك على انه انما يلزم اذا كان المخاطب بالعام لم يخاطب بالخاص
لان الخطاب مخصوص بالمشافهين فلعله كان مطلعا عليه بالاجماع او
بالخبر الخاص وهذا الفحص لازم علينا لانا لسنا مخاطبين بالعام بل يلزم
علينا تحصيل فهم المخاطبين بالامارات الظنية كما عرفت غير مرة ومنه يظهر
الجواب عما احتج بعض متاخري المتاخرين من الاخباريين لعدم الاشتراط
بان بناء المحاورات الشرعية على وفق المتعارف ولو قال المولى لعبده خذ
ما في الصندوق واعمل به لما اخذ من دون تربص وفحص عن المخصص او
الناسخ او قرينة على التجوز بل يعد عاصيا معاقبا ولان الرواة
لم يكن عملهم الا على روايات انفسهم من دون فحص اذ لو فحصوا واطلع
لوعاه ووصل الينا كالعام وكذا سائر وجوه الحجج التي خرجها المجتهدون
فلا حاجة الى هذه الطريقة الوعرة التي سموها اجتهادا وفيه ما تبين لك

مرارا

مرارا من ان الخطاب للشفاهي قطعي الدلالة دون غيره فما ذكره قياس مع الفارق
فان المخاطب لو لم يصل اليه الخاص مثلا وكان وقت حاجته كان مكلفا بالعام قطعا
لمصلحة مختصة به وكان العموم مراد المتكلم قطعا والا لزم الاغراء بالجهل وتاخير
البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز مع انه لكونه مخاطبا متمكن من القرائن الحالية
وغيرها فلعله كان مطلعا على الخاص لكونه من المسلمات الاجماعية في ذلك الزمان
او عالما بالخبر الدال عليه من قبل ولا يستلزم ذلك وصوله الينا كثير من الاخبار
بلا ريب وغبار مع ان الاخبار مقطعة في الاصول ولعله روى الخاص ولكن
قطعه المحدثون عن العام ونقلوه في مقام آخر فلا بد من الفحص حتى يحصل
الاطلاع عليه مع ان في الاخبار الامر بمعرفة الناسخ عن المنسوخ والعام من الخاص
والمحكم من المتشابه ولا وجه لذلك لو كان الامر كما ذكر فان الخطاب القطعي
لا يحتاج الى ذلك والمولى اذا قال لعبده ذلك لم ينتظر العبد وصول الناسخ
والمخصص والمبين فلا حاجة على ما ذكره الى معرفتها مع ان في الاخبار الامر بها
وكون عمل الرواة مقصورا على رواياتهم انفسهم في حيز المنع لما عرفت من انهم
كانوا يعرفون اغلب الاحكام من المسلمات المعهودة بينهم في ذلك الزمان و
لم يكن بناؤهم في كل جزئي من حركاتهم وسكناتهم وعباداتهم ومعاملاتهم على
السؤال بل السؤال ما لم يكونوا يعلمونه كما سيجيء تحقيق ذلك مفصلا في بحث الاجماع
كيف ولو كان كذلك اي بناء عملهم في جميع ما سنح لهم في ايام حياتهم على السؤال
والنقل والضبط لصح استخراج فقه تام مشتمل على جميع احكام الطهارة الى الديات
من روايات راوي واحد كزرارة مثلا وهل يدعي ذلك الا مخالف عنود ومجادل
لدود فان قلت قد عرفت آنفا بانه يجوز تكليف المطلع بالخاص به وغيره
الذي لم يطلع الا على العام بالعام فلم اوجبت الفحص من المخصص مع انه يجوز ان
لا يكون مكلفا به قلت ذلك احتمال مخالف للاصل اي اصالة اشتراك المكلفين
في التكليف على سبيل التوجيه لرفع اشكال الاغراء بالجهل وتاخير البيان
عن وقت الحاجة بالنسبة الى المخاطب بالعام والتاويل لظاهر العموم المقتضي
لشمول العام بالنسبة الى كل المكلفين بان يكون العموم حكم الله ظاهرا بالنسبة

كالم يصل الينا

اليه خاصة لمصلحة مخصوصة اختص بها وحكم الله واقعا هو الخاص وهذا لو كان
فلا شك في غرابته ومخالفته للاصالة عدم المصلحة واشتراك المكلفين في التكليف
على سبيل التوجيه الواقعي فان التكليف الواقعي يدل على عموم المصلحة الذاتية
والتكليف الظاهري بالنسبة اليه خاصة يقتضي وجود مصلحة عارضة فيه منافية
لتلك المصلحة والاصل عدمها وهذا كمن يعمل بالخبر الموافق للتقية الحاصلة
بالنسبة الى راويه بخصوصه بحيث لا يجوز لنا العمل به قطعا لان المصلحة الذاتية
المثبتة للتكليف الواقعي حاصلة لنا وحصول المانع عنها لشخص خاص لا يقتضيه
حصوله لنا ايض ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في صدر المسئلة من وجود
الخلاف في المسئلة المجوز للعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص مبني على ذهابه
الى امتناع اسماع العام المخصص النقلي بعدم ذكر المخصص قرينة على انتفائه
واقعا الا انه مع احتمال وجود المخصص لا يجب الفحص فظني ان هذا القائل لم يوافق
احدا في المسئلة فانه لا يقول بامتناع ذلك بل لا يوجب الفحص مستندا الى جواز
ان يكون كل مكلفا بما القي اليه او غير ذلك مما عرفت فساده واما ما استدل اليه
من لزوم ان يطوف الناس في اقطار الارضين حتى يحصل لهم العلم بفقد المخصص
او وجوده وهو يستلزم التكليف بما لا يطاق وخلاف سيرة الماضين من
الصحابة والتابعين في هذا الباب ففيه انا لا نوجب حصول العلم بل نكتفي في
ذلك بحصول الظن الاجتهادي للمجتهد بقدر ما في قوته من السعي والفحص
ولا اختصاص له بالعام والخاص بل عرفت ان عمدة الادلة ظنية والعمل بالظن
حرام فلا بد من القدر المسوغ له ولا مسوغ الا ظن المجتهد بعد بذل الجهد
واما الاستدلال لذلك بان التخصيص من اقسام المجاز فلو لم يجز العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص لم يجز العمل بالحقايق قبل الفحص عن المجازات لاحتمال وجود
القراين المنفصلة فلا يحصل القطع بعدمها ففيه ان المجتهد لا بد له من السعي
في دلالة الالفاظ مطلقا بقدر ما يمكن له مع ان الفرق بين التخصيص والمجاز بين
فان التخصيص شايع حتى قيل ما من عام الا وقد خص ولذا ذهب جمع الى كون
العام حقيقة في الخصوص واختار جمع الاشتراك لغلبة المجاز فان الحقايق لغلب

من

من المجاز نعم لو وصل المجاز في الشهرة الى حد لا يتبادر المعنى الحقيقي الى الذهن لزم
التوقف هناك ايض واحتج مشترطوا القطع وهو القاضي ابو بكر واتباعه بانه ان
كانت المسئلة مما اكثر فيه البحث ولم يطلع على مخصص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه
اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما اكثر فيه البحث فبحث المجتهد
فيها يوجب القطع بانتفائه ايض لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل
يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يطلع بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب
بالمنع منهما فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث او بحث فيها المجتهد
لحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر هذا ومن البين ان غاية ما يحصل
من سعي المجتهد عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود

الفايدة الرابعة عشر

قد تبين لك مرارا ان العمل بالظن حرام الا ان المجتهد بعد استفراغ وسعه
وبذل جهده في تحصيل ما هو اقوى واقرب من العلم فلو تعارض الخبران وجب
السعي في تحصيل المرجح الشرعي بحيث يحصل القطع او الظن الاقوى الاقرب اليه
بتعيين ما هو عنده راجح فاذا لم يحصل له الظن بالرجحان وجب عليه التوقف
او التخيير وان حصل له ذلك تعين عليه وحرم عليه بعد الترجيح العمل بالاخر
المرجوح لشمول ما دل على حرمة العمل بالظن له من دليل العقل والاجماع و
الايات والاخبار المتقدم ذكرها الدالة على المنع من العمل بالظن الشاملة للظن
الحاصل من الاخبار ايض بحيث ادعى السيد المرتضى ان حرمة العمل بخبر الواحد
من ضروريات المذهب كالقياس والعامة تنسبوا الى الشيعة كما نسبوا حرمة
العمل بالقياس اليهم واستحال بعضهم وهو ابن قبة وغيره من قدماء المتكلمين
التعبد به عقلا وهم اي المانعون من العمل باخبار الاحاد كانوا معاصري
الائمة او قريبي العهد منهم فلو كان العمل به جايزا لكانوا اولى بالاطلاع عليه
فيحتاج العمل به بعد ذلك الى دليل قاطع يكون مخرجا ومخصصا عن تلك
الادلة القطعية المحرمة للعمل بها وليس ما يدل على حجية المرجوح والمتروك
من الاخبار لان من ادلته الاجماع الذي نقله الشيخ والمحقق لنا في هذا العصر
وهو مع التسليم حيث ان السيد ادعى الاجماع على خلافه لا يدل عليها اي على

حجية الاخبار المشكوكة او المرجوحة من المتعارضات التصريح المذكور للاجماع بما يلزم من
الترجيح في صورة التعارض ولذا يطعن في الاخبار المتعارضة لما يجيء في الكتابين
غالبا بانها اخبار احاد لا يفيد علما ولا عملا والقطع حاصل لنا ايضا بعدم حجية المرجوح
والمشكوك كما حصل لنا بحجية الراجح في هذا الزمان ومفهوم الاية اى قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا بعد تسليم العموم لما عرفت من ان عموم المفهوم وان كان
اقوى لا انه ليس امرا متفقا عليه لا يشمل المتعارضين من العادل بالكلية فضلا
عن المرجوح منهما سيما بعد ملاحظة العلة الواردة لترك العمل بخبر الفاسق
في تلك الاية وهي قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
فان هذه العلة تدل على ان الباعث لترك العمل بخبر الفاسق ابتداء عدم حصول
الاطمينان والاعتماد على قوله فلعله يكون كاذبا ومتابعته تورث الندم وهذه
العلة في المتعارضين اشد لان الحيرة بتعارض الخبرين اشد وعدم حصول
الثقة والاعتماد منهما اكثر سيما المرجوح فان الاعتماد على عدم مطابقته للواقع
اكثر والاية الاخرى وهي قوله تعالى ولولا نفر مطلقة اذ ليس فيها لفظ يدل على
العموم والنكرة في سياق الاثبات لا يفيده كما عرفت والمطلق ينصرف الى الفرد الظاهر
المتبادر فلا تنصرف الى المتعارضين من الانذار ولعدم حصول الحذر المقصود
من الانذار منهما والدليل العقلي وهو انسداد باب العلم وبقاء التكليف المستلزمين
للاكتفاء بالظن يقتضي الاقتصار على الاقوى وهو الاصح منهما دون المرجوح والمشكوك
وهو واضح هذا كله مضافا الى قبح ترجيح المرجوح عقلا فكذا شرعا بناء على عقلية
الحسن والقبح كما يدل عليه الاخبار ايضا ففي بعضها ان العقل احد الحجتين وفيها
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيها عليكم بالدرايات دون الروايات اى عليكم
مقايسة ما يصل اليكم من الاخبار بعقولكم وموازنتها بافكاركم لا ان تعملوا
بها من دون تامل وتدبر وتصديق العقل بصحتها وورد في مقام التعارض
ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا يعني ان علامة صدق الخبر وكذبه
لا تنفك عنه غالبا فان لكل منهما اثارا ولوازم تظهر من نفس الخبر والقراين
المتصلة به وهذا كالمثل السائر الرجل الخبير يعلم من وجهه والرجل الشرير يعرف

من وجهه

٢ لعدم التبادر م

٢ الراجح

من وجهه فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالفه فدعوه الخ ولا يمكن ان يق
ان المراد من النور والصواب ما كان موافقا للكتاب لان سابق الكلام بمنزلة العلة
للاحقه وظاهر انه تفريع للخصوص اذ المعلول متفرع على العلة فيشمل كل صواب
ونور لا خصوص موافقة الكتاب هذا مع ورود مرجحات اخر ايضا في الاخبار حتى
الاعدلية ولا فقهية ولا اورعية فكيف لا يعتبر مثل علو السند مع ان الظن
الحاصل منه اقوى من كثير من المرجحات والحاصل ان المستفاد من الاخبار
والاعتبار لزوم الاتقان والاستيثاق في الاخبار والتحرز عن كل ما يكون
محتمل الضرر فضلا عن مظنونه سيما في الاحكام الشرعية لما عرفت من شدة
الامر فيها ومنه يظهر فساد ما يورد على المجتهدين والمورد بعض الاخباريين
بل جميعهم من تعديهم في مقام الترجيح في صورة تعارض الاخبار عن المرجحات
المنصوصة الواردة عنهم ع واعتبارهم مثل علو السند وكثرة الروات وغيرهما
مما لم يرد فيه نص ويزيده بيانا انه لا سبيل الى اغلب المرجحات المنصوصة
لعدم امكان معرفة العادل من الرواة في هذا العصر من الزمان حتى يعرف
الاعدل كما ورد اعتباره في الاخبار والمشهور بين اصحاب الرواية والموافق
للتقية في ذلك الزمان لاختلافها وتغايرها مع زماننا هذا وهكذا الموافقة
للكتاب والسنة فانهم يدعون ان تفسير القرآن بالراي لا يجوز ولا يمكن
الا بالاخبار وكذا مخالفة احكامهم وقضاتهم اليه اميل اذ لا نعلم بعد مضي
الف سنة او اكثر الى ما اذا كانوا يميلون في ذلك الزمان واعترف الكليني في صدر
الكافي مع قرب عهده وتبحره في الاخبار بعجزه عن درك المرجحات المنصوصة
حيث قال فاعلم يا اخي ارشدك الله تعالى انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف
الرواية فيه عن العلماء برأيه الا ما اطلقه العالم بقوله اعرضوهما على كتاب الله
فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وقوله ع دعوا
ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله خذوا بالمجمع عليه فان المجمع
عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط
واوسع من رد علم ذلك كله الى العالم ع وقبول ما وسع فيه بقوله ع بايهما

كما

من الامر

اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى مع ان طعن الطاعن انما هو باللسان
وفعل مناف لقوله فانه لا يقتصر على المرجحات المنصوصة ولا يتمكن منه ويذكر لغلب
المرجحات الغير المنصوصة المعتبرة عند الفقهاء فى مقام الترجيح وان اعترض عليهم
فى هذا المقام هذا مع تعارض الاخبار الواردة فى الترجيح جدا ومن اطلع على سير
ارباب الحديث علم ان بنائهم فى تصحيح الاخبار على وثوق ظنونهم دون الاقتصار
على المرجحات المنصوصة ومما ذكر ظهر عذر المجتهدين فى اعتبارهم المرجحات الغير
المنصوصة مطلقا حتى ما يحصل منه الظن الضعيف غاية الضعف فان من اجتماع
المجموع يحصل ظن معتبر شرعى برجحان احد المتعارضين على الاخر فيصير الآخر
مرجوحا وقد عرفت ان الادلة العقلية والنقلية تدل على امتناع العمل به بل المساوى
ايضا وانه لولا الاجماع وانسداد باب العلم لم يكن العمل بالراجح ايضا وجها لكونه ظنا
والظن حرام والان نشرع فى ذكر المرجحات المنصوصة ونبين ما فيها من التعارض
والاختلاف ونشير الى تعذر الوصول اليها والاطلاع عليها ثم نعقبها بذكر غير المنصوصات
مما اعتبرها فقهائنا المجتهدون رضه **فرع** حيث قد عرفت ان البناء فى الترجيح اى
فى ترجيح احد المتعارضين على الاخر على الظن الاقوى فما يكون من المرجحات المذكورة
مؤثرا فى تقوية الظن يكون به عبرة واما ما لا يؤثر فى حصول الظن او تقويته
فلا اعتداد به فلذا يكون الاحرى عدم الاعتماد بمثل الفصاحة والافصحية فى
المحاورات مع الناس اذ لم يكن بنائهم فى التكلم مع الناس الا على وزان تكلم الناس
بعضهم مع بعض وليس من عادة الناس فى محاوراتهم الفصاحة والبلاغة
بل التكلم بالالفاظ المبتذلة المتداولة بينهم نعم فى الادعية والمواعظ والخطب
يراعون ذلك فلا عبرة بها الا ان تصل الى حد يعلم او يظن ظنا متاخما له بانه
كلام الامام فيتشمم منه رائحة الكلام النبوى ويظهر منه نور الكلام الالهى
كخطب نهج البلاغة والصحيفة السجادية وامثالهما ومنه يعلم ان كثيرا من
المرجحات الخارجة اقوى من جميع شرايط الحجية اشعار بان ما فعله بعض
المتاخرين من حصر الحجة من الاخبار فى الصحيح بزعمهم لظنهم انه الجامع لشرايط
القبول خاصة فلا عبرة بما يكون فاقدا لبعضها خروج عن حد الاعتدال وتجاوز

ضرا

عن

عن قانون الصواب فان تلك الشرايط ليس الا لاجل تحصيل الظن المعتبر شرعا
ولا ينحصر حصوله فى اجتماعها فانه ربما يحصل حصوله من نفس الخبر مع قطع النظر
عن القراين الخارجة والا فالقراين الخارجة التى قد يحصل بانضمامها الى الخبر
الضعيف ظن ربما يكون اقوى من نفس الخبر الصحيح من حيث انه صحيح كثيرة كالشهرة
بين الطايفة بحسب الرواية والفتوى معا او الثانية خاصة دون الاولى خاصة
فانها ولو لم تكن مضعفة للخبر فلا محالة ليست مقوية ومرجحة بلا شبهة كما سنذكره
فى بحث الاجماع وهذا كله من تعيين العمل بالراجح بعد السعى فى تحصيل المرجحات
مع امكان الترجيح ومع التساوى فى جميع المرجحات الخارجة والداخلة وامتناع
الجمع بينهما يتخير فى العمل بايهما شاء للنصوص الدالة على انه مع العجز عن
المرجحات بايهما اخذنا من باب التسليم وسعنا كما تقدمت الاشارة اليه فى
كلام الكلينى ره ولان الحجة الشرعية فيهما ولا يمكن العمل بهما معا ولا باحدهما
وكلاهما محال لانه لا رجحان للزوم الترجيح من غير مرجح ولا اصل عدم تعين احدهما على
المكلف فيتخير وقيل بالطرح لانه مقتضى المتعارض الموجب للتساقط والرجوع الى
مقتضى الاصل وهو ضعيف لما سيجيء فى بحث اصالة البراءة وقيل وهم الاخباريون
بالتوقف فى الراى والاخذ بالاحتياط فى العمل للاخبار الدالة على لزوم الاحتياط
بعد العجز عن المرجحات ولزوم التوقف كما سيجيء بعض منها فى الفائدة الاتية
وفيه ما سيجيء فى بحث اصل البراءة وللبسط محل آخر **الفائدة الخامسة
والعشرون** فى ذكر المرجحات المنصوصة ففى مقبولة عمر بن حنظلة الطويلة
اخذنا منه موضع الحاجة وهو قول الصادق ع الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما
واصدقهما فى الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر قلت انهما
عدلان مرضيان لا يفضل احدهما على صاحبه قال ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا الذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ ويترك الشاذ النادر
الذى ليس بمشهور فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت الخبران عنكما
مشهوران رواهما الثقات عنكم قال ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة
وخالف العامة يؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة

عنا ح

الرشد

ووافق العامة قلت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجد احد
الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا للعامة قال ما خالف العامة ففيه الرشاد
قلت فان وافقهما الخبران قال ع ينظر الى ما كان حكامهم وقضاتهم اليه اميل فيترك
ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق الخبرين قال فارجه حتى تلقى امامك وفى الغوالى
عن زرارة عن الباقر ع عن الخبرين المتعارضين قال خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر قلت انهما مشهوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك
ففى الخبر الاول اعتبر الاعدلية مضافا الى الافقهية والاصدقية والاورعية مقدمة
على ساير المقدمة المرجحات وفى هذا الخبر اعتبر الشهرة اولا ثم الاعدلية فقط
فقلت انهما عدلان مرضيان قال ع فانظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالفهم
فان الحق فيما خالفهم فاعتبر ثالثا موافقة العامة ولم يذكر هنا موافقة الكتاب
والسنة اصلا وفى الخبر الاول موافقة الكتاب والسنة ثم موافقة العامة قلت
ربما كانا موافقين لهم او مخالفين لهم فقال اذن فخذ بما فيه الحايطة لدينك
واترك ما خالف الاحتياط فاعتبر بعد موافقة العامة ومخالفتهم موافقة الاحتياط
ولم يعتبرها فى الخبر الاول بل اعتبر بعد ذلك موافقة ميل الحكام والقضاة فقلت
انهما موافقان للاحتياط او مخالفان فقال اذن فتخير احدهما فاعتبر هنا بعد
العجز عن المرجحات بالتخيير وفى الاول بالتوقف وعن عبد الرحمن بن ابى عبد الله ع
عن الصادق ع انه قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب
الله فما وافقه فخذوه وما خالفه فذروه فاعتبر اولا موافقة الكتاب مخالفا
للحديثين الاولين فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة
فما خالفها فخذوه وما وافقها فذروه ثم لم يذكر بعد ذلك شيئا آخر مما سبق
ذكره فى الحديثين الاولين وعن الحسن ابن الجهم عن العبد الصالح ع انه قال فى الاحاديث
المختلفة اعرضها على كتاب الله واحاديثنا فان كانت تشبههما فهى منا والا فليس
منا والمراد من احاديثهم القواعد الكلية الثابتة من السنة النبوية بالفروض
او عمومات الاخبار الواردة عنهم ع ففى هذا الخبر اعتبر اولا موافقة الكتاب والسنة
معا بخلاف ما تقدم قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقتان بحديثين مختلفين

فنعم

نعم نعلم ايهما الحق قال فموسع عليك بايهما اخذت فهذا دل على التخيير من اول
الامر من دون ملاحظة المرجحات بخلاف ما تقدم وعن ابن ابى يعفور عن الصادق ع
عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به قال اذا وجد ثم له شاهدا فى كتاب الله
او من قول رسول الله والا فالذى جاءكم اولى به فهذا دل على اعتبار موافقة احد الامرين
من الكتاب والسنة ثم الرد على قائله بانه اعلم به قال اى لا يعمل به اصلا و
هذا مخالف لجميع ما تقدم وعن الكاظم ع اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على
كتاب الله واحاديثنا فان اشبههما فهو حق والا فهو باطل وهذا ايضا
كالسابق فى الدلالة على بطلان الخبر المخالف للكتاب والسنة مطلقا وفى العيون
فى حديث طويل عن الرضا ع اعرضوا الخبرين المختلفين على كتاب الله فما وافقه
فاتبعوه وما لم يكن فى كتاب الله فاعرضوه على سنن رسول الله ص دل على اعتبار
موافقة الكتاب اولا ثم موافقة السنة ثانيا بالترتيب بخلاف ما تقدم حيث ان
فى بعضها التخيير الى ان قال فان لم تجدوه فردوه الينا ولا تقولوا فيه بآرائكم
اى بالتاويل والتفسير على مقتضى اهوائكم الحديث وورد فى بعضها التخيير
من اول الامر بدون مراعاة المرجح فقد تبين لك شدة الاختلاف على وفق
ما بيناه وبناء الاخباريين فى الترجيح على التعبد اى الاقتصار على المنصوصات
سواء ادرك العقل وجه حسنها وعلة الرجحان الحاصل بسببها ام لا وعدم
اعتبار المرجحات التى يدرك الوجدان وجه رجحانها كما لا يمكن اثبات الاحكام
التى لا يدرك وجه حسنها وقبحها العقل اصلا الا بالنص كاحكام الحدود والديات
وقد عرفت ما يرد عليه من الاشكال والاعتراض من لزوم ترجيح المرجوح
على الراجح والعمل بالظن من غير دليل بل مع الدليل على حرمة العمل به من
العلم بحصول المرجحات المنصوصة واختلاف الاخبار الواردة فيها وتعارضها
بنفسها هذا مع عدم تمكننا من تحصيلها فى هذا الزمان وذلك ان القرآن ليس
بحجة عندهم بدون مفسر من الاخبار ووجود مفسر صحيح ينفع فى الترجيح
لا يكاد يتحقق الا نادرا واما امارات التقية فانها اصعب من الكل لما عرفت
من ان المعتبر مراعات مذاهب العامة فى ذلك الزمان وكذا قضاتهم وحكامهم

ومن لا شئ بر

بما

وقد نقلوا ان عامة اهل الكوفة في زمان الصادق ع كان عملهم على فتوى ابي حنيفة و
سفيان الثوري واهل مكة على فتاوى ابن جريج والمدينة على مالك والبصرة على
عثمان وسواده والشام على الاوزاعي والوليد والمصر على ليث بن سعيد وخراسان
على عبد الله بن مبارك وكان فيهم من اهل الفتوى غير هؤلاء الى ان استقر
الحصر في الاربعة في سنة خمس وستين وستمائة باعطاء رؤساء هذه المذاهب
الرشاء للوزير كما فصل في كتب السير والتواريخ فهذا حال التقية فلا يعلم ان
حين صدور الحديث عن الامام ع من كان حاضرا في المجلس من علماء العامة
او اتباعهم او اصحابهم ويظهر من بعض الاخبار كون الاختلاف الواقع بين الاخبار
ناشيا عن التقية ولاجل ذلك ذهب بعض المتأخرين مثل شيخنا الى انه لا يشترط
في الحمل على التقية وجود قايل من العامة فلو كان الحكم مخالفا لاتفاقهم جميعا
امكن الحمل على التقية ايضا كما سيذكر مع جوابه انشاء الله ولا اشكال في صعوبة التقية
على قول هذا القائل اكثر واظهر فتدبر واما الشهرة فهي ان كانت بحسب الرواية
في ذلك الزمان اي كانت الرواية مشهورة بين اصحاب الائمة منقول في كتبهم
فغير معلومة لنا وهو واضح وان كانت بحسب الفتوى اي افتى الفقهاء عليهم فعمومها
فلا يعتبرونها اي الاخباريون فكيف يمكن الاقتصار على المنصوص في التراجيح
واما المجتهدون فهم يبنون الامر على التحري وتحصيل ما هو اقوى فيكلفهم الترجيح
على ما هو الاقرب والاقوى عندهم فلا يرد عليهم من الاشكال المذكور بشيء

الفائدة السادسة والعشرون في المرجحات الغير المنصوصة المعتبرة عند المجتهدين
لما ذكر عذرا لهم فمنها كثرة رواة احدهما عن المعصوم فان احتمال تواطئ
الاثنين على الكذب اقل من الواحد والثلثة من الاثنين وهكذا واضبطية
رواته ونحو ذلك ومنها علو الاسناد اي قلة الوسائط الى المعصوم فان احتمال
الخطاء والسهو وغيرهما اقل ح وعلو الدلالة بان كانها بقسم نحو قوله فان
فعلت فقد والله خالفت رسول الله ونحوه قال البهائي ره واما المدلول في التحريم
على الاباحة لان احتمال الوقوع في المحرم يقتضي تغليب جانب الحرمة على الحل
حيث ان ملابسة المحظور يوجب الاثم بخلاف المباح فكان تقديم الحظر اولى

للاحتياط

للاحتياط وبقوله ع ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام وهو عام ولقوله ع
دع ما يريبك وهذا هو الاشهر وعليه الجمهور والاثبات على النفي لاشتمال المثبت
على زيادة علم لان النافي قد يكون غفل فان غفلة الانسان عن الفعل اكثر
وما نقص درء الحد على الموجب فان الخطاء في ترك الحد اهون قبحا من الخطاء
في فعله ولهذا قال ع لان اخطئ في العفو خير من ان اخطئ في العقوبة
وقال ع الحدود تدرء بالشبهات ولا شك ان الخبر المقتضي لسقوط الحد
يورث الشبهة فيسقط به الحد وهذا مذهب الفقهاء خلافا للمتكلمين
حيث ذهبوا الى ترجيح الموجب للحد على النافي ترجيحا لجانب التاسيس
على التاكيد والعتق على عدمه فاذا كان احد الخبرين متضمنا للعتاق والطلاق
دون وقوع العتق موافق لنفي اصل النكاح والملك بالرق بخلاف النافي لهما لعدم
موافقته لذلك الدليل والنافي مقدم على الموجب كما قيل فتدبر وذهب العلامة
والاكثر الى ترجيح الناقل عن الاصل على المقرر والشيخ الى العكس وسيجيء حكمه
وربما اعتبر بعضهم كون مدلول احدهما اي الخبرين حقيقيا والاخر مجازيا
فيقدم الحقيقة على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة بخلاف المجاز مثال ذلك
ان يرد من وطئ امة ابيه فليس بزان ويعارض بقوله من اولج ذكره في امة
ابيه فهو زان فالثاني ارجح لان الوطئ مجاز في الايلاج حقيقة وفيه نظر لان
المجاز اما ان يكون مقترنا بقرينة دالة عليه اولا والثاني لا بد من حمله على
الحقيقة فلا وجه للمعارضة ح والاول لو لم يكن النص على المطلوب من الحقيقة فليس
باضعف منها الا ان احتمال المجاز ليس بذلك البعد وانما ينفي باصالة الحقيقة
واحتمال غير المجاز بعد وجود القرينة ابعد ما يكون وكذا اقرب المجاز على ابعده
كتسمية الرجل الشجاع بالاسد فانه اقرب من تسمية الابخر به والعام الغير
المخصص على المخصص اذ هو من افراد تعارض الحقيقة والمجاز وانما هو من
قبيل ذكر الخاص بعد العام وقيل لضعف دلالته بالتخصيص وفيه ايضا نظر
اما الاول فلما ذكر واما الثاني فلان الخاص اكثر واغلب من العام اذ احتمال وجود
المخصص في العام اظهر وكذا المطلق اي غير المقيد منه يرجح على المقيد لعين

لعين ما ذكر ويرد عليه ما ذكرناه ايضا ومنها الافصحية بان يكون احد الخبرين
افصح من الآخر وقد مر ما فيه ومنها موافقة الاصل اى القاعدة الكلية المستفادة من
عموم الكتاب والسنة والادلة العقلية على الاقرب لا الاشهر بين اصحابنا ومنهم الشيخ
واحتجوا له بان حمل الحديث على التاسيس اولى من حمله على ما يستقل العقل
بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشرع على الاكثر
فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل وهو المخالف للاصل على مصطلحهم يستلزم الحكم
بتقديم المقرر وهو الموافق له عليه وذلك يقتضى كونه واردا حيث لا حاجة
اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علمت
مرجوحيته بخلاف ما اذا لحقنا المقرر فان ترجيحه يقتضى تقديم الناقل فيكون
كل منهما واردا فى موضع الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر فلوروده بعد نفى
ما دفعه الناقل فيكون هذا اولى واحتج الآخرون وهم اكثر العامة وتبعهم العلامة
وجماعة بان المخالف للاصل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق حكمه معلوم
بالعقل فكان اعتبار الاول اولى وبان العمل بالناقل يقتضى تقليل النسخ لانه يزيل
حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لان التحكم الناقل بعد
ازالة الناقل حكم العقل هذا ما ذكروه للقولين وانت تعلم بانه غير ناهض
لاثبات المدعى قال المحقق بعد نقله القولين وحاصل الحجتين الحق انه اما ان يكون
الخبران عن الرسول ص او عن الائمة ع فان كان عنه وعلم التاريخ كان المتاخر
اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما
يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة ع
وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ
لا يكون بعد النبى ص انتهى واستحسنه صاحب المعالم وحاصله عدم عد الاصل
من المرجحات لا موافقته له ولا مخالفته له والاولى ترجيح الموافق لان الاصل
فى نفسه دليل عام وحجة شرعية وانما يجب تركه لمعارضة ما هو اقوى منه
وبعد تعارض الخاص المعارض له بخاص يساويه فى جميع المرجحات اما ان يتخير ٢
ويبقى بتعارض خاص مؤيد بعام مع خاص آخر بلا مؤيد ولا شك ان اعمال

من الشرح

٢ تعارضهما وتساقطهما فيبقى العام الذى هو الاصل حجة شرعية بلا معارض واما ان لا العبد ص

الدليلين

الدليلين الشرعيين اولى من اعمال الدليل الواحد هذا مع انه اذا كان احد
الخبرين مؤيدا بعموم كتاب وخبر والآخر مخالف له فانه لا شك فى تقديم الموافق
للعموم على المخالف كما صرح به فى الاخبار وشهد به العقل والاعتبار فهكذا الاصل
لما عرفت من انه قاعدة مستفادة من عمومات الكتاب والسنة وان ساعده
العقل ايضا اذ قل ما يكون اصل من الاصول لا يدل عليه دليل الا العقل خاصة
من دون عموم نص من كتاب وسنة ولو فرض عدمه فان عموم ما دل على
حجية العقل من الكتاب والسنة ايضا داخل فى عمومات الكتاب والسنة
الواردة فى الاخبار كونهما سببا للرجحان فيصدق انه ترجيح لاحد الخبرين بعموم
الكتاب والسنة ثم هذا واضح ومنها موافقة الشهرة بين القدماء واكثر السلف
من الاصحاب فانه لقرب عهدهم بالمعصومين وتمكنهم من الامارات المفيدة
للقطع لهم بحقية الحكم يورث الظن القوى بصحة ما ذهبوا اليه بل جعلها
بعضهم حجة فى نفسها مستقلة فلا اقل من ترجيح الخبر بها بل الحق انه اذا كان
الخبر ضعيفا واشتهر العمل به بين الاصحاب صار حجة بل اقوى من الصحيح الذى
لا يكون كذلك كما ستعرف هذا مضافا الى ما عرفت من دلالة الاخبار عليها ايضا
وبما ذكر ظهر ان فى عد هذه وما يتلوها من المرجحات الغير المنصوصة نظرا الا
ان يقال ان الظاهر مما ورد فى الاخبار اشتهار نفس الخبر بين اصحاب الحديث و
ان كان مشروطا بعملهم بها ومعلوما من الاعتبار العقلى كون الباعث
عليه ذلك دون مجرد النقل واما موافقة الخبر لفتوى قدماء الفقهاء فانما
يعلم مما ذكر من الاعتبار العقلى او من باب اتحاد الطريق شك الا ان يكون مدلولا
للنص فافهم ومنها موافقة الشهرة المتاخرة اى مطابقة الفتوى اكثر المتاخرين
من المحقق والعلامة ومن تاخر عنهما وذلك لانهم ادق نظرا واكثر تعمقا
فى المسائل من القدماء كما لا يخفى على المطلع المتتبع ولعل الاولى ان شهرة القدماء
مع التعارض مع شهرة المتاخرين اقوى وارجح لان قرب العهد الذى هو
مناط الرجحان فى الاولى واحصول الظن منها بصحة الخبر من دقة النظر كما
لا يخفى على من له طبع سليم بحث وتدقيق اصطلح بعض المتاخرين

والمراد صاحب المعالم و ش في الصحيح ما كان كل من رواته عدلا اماميا ثابت العدالة
بمعنى الملكية بتزكية عدلين مرضيين خاصًا لما هو الحجة من الاخبار فيه ولا يرى حجية
غيره من انواع الاخبار كالحسن والموثق والقوى والضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا يعتبر
الامارات والمرجحات المعتبرة عند الفقهاء في مجمل المسائل الفقهية حيث يطرح
اكثر الاخبار التي هي مستند الفقهاء في فتاويهم لعدم كونها صحيحة باصطلاحه
ويعمل بمقتضى الاصول وان كان المخالف نادرا شاذا او لو كانت المسئلة مما
لم يظهر فيه خلاف يتوقف ولا يحكم بما حكموا به وفيه ما اشرنا اليه سابقا و
نزيده بيانا فنقول انه لو سلم كون غير الصحيح بذلك المعنى في عداد خبر الفاسق
اشارة الى المنع عن الحكم الكلي فان الممدوح الذي يصير بسببه الحديث حسنا
في الاصطلاح ليس بفاسق وكذا الموثق اذ الظ من الفسق المتبادر منه فسق
الجوارح دون العقيدة وكذا بعض افراد القوى ولو سلم فاللازم منه بناء
على كون دليل حجية الاخبار منحصرا في آية ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا هو
التثبت من خبر الفاسق لا الطرح كما تقدم واسبابه اي التثبت كثيرة بحيث يحصل
الظن القوى منها بلا شك وريبة كما يحصل من خبر العادل بل اكثر واقوى
منه كما لا يخفى والدليل العقلي الذي هو معظم حجج خبر الواحد دل على اعتبار
ما يورث الظن الاقوى دون خصوص خبر العادل مع انه مبنى قدماء الاصحاب
ومتاخريهم جيلا بعد جيل اي طائفة بعد طائفة ولولاه لزم سد باب
المسائل الفقهية الا القليل لما عرفت من ان اغلب الاحكام الشرعية تثبت
باخبار غير الثقات وسنذكر في بحث الشهرة جهة اخرى لطرحه اي صاحب
المعالم الشهرة بين المتاخرين من زمان ره مع جوابها انشاء الله نعم ان الشهرة وان
لم نقل بحجيتها في نفسها الا انها تصير سببا لحجية ما ليس بحجة كالخبر الضعيف
منها اي من جملة المرجحات المنصوصة كون بعض الرواة ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه وهم ثمانية عشر على ما يخطر ببالي الان مذكورون
في كتب الرجال منهم محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى والحسن بن محبوب
وحماد بن عيسى وحماد بن عثمان وعبد الله بن المغيرة وعبد الله بن بكير و

ابان

ابان بن عثمان الاحمر وغيرهم وهؤلاء الذين ادعى الكشي اجماع العصابة على تصحيح
مروياتهم ولا فان الشيخ في العدة الاجماع ادعى على كثير من الرواة كما سنشير اليه
ومعناه على المشهور بين اهل الدراية والرجال اجماع العصابة على تصحيح الخبر الذي
يصح روايته عنه اي يكون سنده اليه صحيحا فيدل على ان الخبر الذي صح سنده
الى ذلك الراوي صحيح وان كان بعد ذلك الراوي راو اخر ضعيف وهذا هو الظ المتبادر
من معناه وقيل وهو صاحب الذخيرة وغيره ويحتمل ان يكون المراد اجماعهم على
تصحيح الخبر الذي يصح روايته عنه اي صحة سنده اليه دون ما بعده فيدل
على وثاقته وصحة السند الذي هو فيه من جهته اي لاجل وجوده في السند
في صحته فيكون تفاوت هذا الرجل مع سائر الثقات من الرواة كون
وثاقته مجمعا عليه بين العصابة دونهم ولا يدل على حال السند باعتبار
من بعده من الرواة بل ان كان ضعيفا كان ضعيفا وان كان ثقة كان صحيحا وهكذا
ومع الاحتمال لهذا المعنى يبطل الاستدلال ويدفع الظهور في الاول فان مجرد
الاحتمال لو اخل بالاستدلال لم يمكن اثبات حكم من الاحكام ولا موضوع من
الموضوعات فان بناء الفقه من اوله الى آخره على الظن ومعلوم ان خلاف الظ
محتمل نعم لو كان الاحتمال الظ او مساويا اخل وهو ظ ومنها كون الراوي
ممن قال اهل الجرح والتعديل في شانه انه ثقة في الحديث فانه نص
في ما يراد الاستشهاد به لا على صحة عقيدته بخلاف ما لو لم يقيد بذلك
فانه ظ بسبب الاطلاق ومنها قولهم اسند عنه اي سمع منه الحديث
على وجه الاسناد فانه اذا علم من حالهم انهم لا يعتمدون الا على خبر الثقة
كان ظ في التوثيق ولذا قيل انه كان كالتوثيق ومنها قولهم في شانه لا باس
به اي من جميع الجهات فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم ولعل حكم
بعضهم بافادته التوثيق لذلك وقيل معناه انه لا باس بمذهبه وروايته
وقيل يفيد الحسن كسابقه اذ نفي العيب والقدح عنه لا يستلزم الوثاقة
بل يشمل الحسن ايضا والحديث تابع للاخس وقيل في كل لا باس باس
لشيوع اطلاقه عرفا على ما يكون مشتملا على الباس القليل وهو حسن فانه

لو سلم مجاز لا يصار اليه الا بدليل ومنها قولهم عين ووجه وهما يفيدان التوثيق
في النقل خاصة دون المذهب واقوى منه لو قيد بانه من اعيان الطايفة ووجوه
اصحابنا فانه يفيد صحة القبول ايض وهذا مضافا الى افادته التوثيق يفيد الجلالة
وعظم الشان فانه كناية عن الرجحية والمقبولية عند الشيعة ومنها فلان
مضطلع بالرواية اى قوى او عال لها فيفيد الحسن والمدح ومنها فلان سليم
الجنبة اى سليم الطريقة او الاحاديث وهو ايض يفيد المدح ومنها فلان خاصى
واخذه الفاضل المجلسى ره مدحا ولعله مبنى على ان معناه انه من خواص الحصم
فتر فان الظم انه في مقابل العامى والمقصود كونه من الشيعة ومنها فلان قريب
الامر عده اهل الدراية مدحا ودلالته عليه واضحة ومنها كون الراوى من
مشايخ الاجازة اى ممن صرح انطاب كتب الحديث كالشيخ والصدوق والكلينى
باخذ الحديث منه او كونه شيخا من اشياخهم كاحمد بن محمد بن يحيى العطار
واحمد بن محمد بن الحسن الوليد واحمد بن عبدون وغيرهم والمتعارف بينهم
عده حسنا فان كونه شيخا ماخوذا منه الحديث لا يدل الا على فضله وعلمه و
اطلاعه بالاحاديث وهذا مدح له واما وثاقته فلا فلعله لم يكن ضابطا
مثلا وقيل يدل على التوثيق وبالغ آخرون فقالوا يدل على انه في اعلى مراتب
الجلالة فان الظم ان اساتيد هؤلاء الاقطاب لا يكونون الا اقطابا ويستبعد
ان يكونوا تلمذوا واخذوا الحديث من اواسط الناس وادنيهم وحكم الشهيد
الثانى بانهم غير محتاجين الى التنصيص بالتزكية لان امورهم اشهر من
ان يذكر واظهر من ان يسطر ومنها كونه وكيلا للائمة فانهم ما كانوا يجعلون
الفاسق وكيلا والظم من تتبع الرجال خلاف ذلك فان زياد القندى وعلى
بن حمزة البطائنى وعثمان بن عيسى وغيرهم من الواقفية اكلوا اموال الكاظم
بل الظم ان اختيارهم للوقف تكون من هذه الجهة كما لا يخفى على المتتبع الا
ان يدعى انهم كانوا في حال وكالتهم عدولا وانما تغيرت احوالهم بعد ذلك
ولم يكونوا ح وكلائهم لكن يبقى ح ان نقل الحديث لا يعلم انه في اى حال
من حالاتهم فلا يبقى وثوق بما يرويه ومنها كونه ممن يترك العمل برواية

العقيدة

لثبد

الثقة

الثقة او يأول بسبب روايته ترجيحا لروايته عليها او معارضته لها بازائها
فلو كان ضعيفا لم يعارض بالصحيح لظهور انه ليس بحجة في نفسه فضلا عن ترك
الصحيح لاجله ومنها كونه كثير الرواية وهو مع عدم الطعن فيه موجب للعمل
بروايته عند الشهيد ره وعن العلامة انه من اسباب القبول وقيل من شواهد
الوثاقة وقيل من اسباب الحسن والقوة ولعل ضده كثير السماع ومنها ان يروى
عنه كثيرة من الاصحاب بالمعروفين فانه من امارات الاعتماد كما يظهر من
النجاشى في ترجمة عبد الله بن سنان حيث قال له كتب رواها عنه جماعة
من اصحابنا لعظمه في الطايفة وثقته وجلالته انتهى ويشهد له الاعتبار
ايض فان اعتماد جماعة من الاصحاب عليه وحكايتهم عنه ونقلهم لما في كتابه
يدل على وثوقهم به ومنها العكس بان يروى عن جماعة كثيرة من الاصحاب
فانه يدل على غاية اهتمامه وشدة اعتنائه بضبط الاحاديث والعلم بها وهذا
مدح في الجملة وليس مثل الاول وهو واضح ومنها رواية الاجلاء عنه سيما مثل
احمد بن محمد بن عيسى ممن يطعن في الرواة باعتمادهم على المراسيل
وروايتهم عن المجاهيل حتى اخرجوا احمد بن محمد بن خالد البرقى مع جلالة شانه
وارتفاع مكانه ومنها ان يروى عنه ابن ابى عمير واحمد بن ابى نصر البزنطى و
صفوان بن يحيى لما ذكره الشيخ في العدة من انهم لا يروون الا عن الثقة والمتاخرون
من اهل الرجال كالميرزا محمد محمد امين الاسترابادى وشيخ محمد ابن الشيخ الحسن وصاحب
الذخيرة يحكمون بانه من امارات الوثاقة وقريب منه على بن الحسن الطاطرى
ومحمد بن اسماعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومثلهم على بن الحسن بن فضال
لما ذكر من ان الشيخ في العدة ادعى اجماع العصابة على صحة رواياتهم واطلاق
هذه العبارة يشمل للخبر الذى يصح اليهم ولا يعلم حال من بعدهم انه ثقة او يكون ضعيفا
ويظهر من ملاحظة ترجمته اى على بن الحسن بن فضال انه من المرجحات اى
مجرد نقل الخبر قال النجاشى كان فقيه اصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم
وعارفهم بالحديث والمسموع قوله فيه سمع منه شيئا كثيرا ولم يرو عن ضعيف
ومنها اخذ الراوى معرفا الثقة الجليل فان الاستشهاد بقوله في مدحه يدل

ابن

٢ صح م

٢ قلّ ما

على كونه من الاجلاء كما هو المتعارف ومنها فتوى الفقهاء باعتبار رواياته وكونها موافقة
للاصول المذهب فانه امارة للاعتماد عليه كما اعترف به المحقق بل الظ انه من المرجحات
القوية ومنها كونه ممن روى عن الثقات غالبا يظهر ذلك من استقراء رواياته
فان بنائه على الرواية عن الثقات غالبا يظهر ذلك من استقراء رواياته وان
بنائه على الرواية عن الثقات دون غيرهم فانه يشعر بديانته وضبطه في
الرواية وقد جعل امارة المدح والاعتماد عليه ومنها رواية الثقة عن المشترك
كثيرا مع عدم الاتيان بالمميز فان كونه ثقة يستلزم ضبطه وديانته فلا يروى
عن الضعيف خصوصا مع عدم الاتيان بالقرينة اذ لو كان المراد الضعيف لثبت
صحة خبره عنده بقرينة مخصوصة لزمه الاتيان بالقرينة حذرا من التدليس
ومنها اعتماد شيخ من المشايخ عليه كما يظهر من جش وصه في ترجمة على بن محمد
بن قتيبة قالا عليه اعتمد ابو عمرو الكشي في كتاب الرجال الخ مع اعتماد جمع كثير منهم عليه م
فانه يعتقد به سيما مع كثرة الاعتماد ووجهه واضح ومنها اعتماد القميين عليه
لما عرفت من انهم كانوا يخرجون المتهم بالرواية عن الضعفاء فكيف يعتمدون
على الضعيف ويروون عنه ومنها اتفاق الكل او الجل على صحة الخبر الذي يوجد
في سنده اذ فيه شهادة على وثاقة الرجل ولو اجمالا واحتمال السهو والغفلة
مدفوع بالاصل ومنها الطعن على الخبر من غير جهته بدون اشارة اليه فان
الظ عن بعضهم كونه من امارات الوثاقة ومن آخرين انه امارات الحسن ومن آخرين
كونه غير مقدوح فتم فان بنينا الامر على ان راى الطاعن ان خبر غير الثقة ليس
بحجة مط كما هو راى بعضهم يكون عدم الطعن عليه من جهته دليلا على
وثاقته وان بنينا على ان رايه حجية ما سوى الحسن والموثق ايض فان كان
رايه ان مجهول الحال من اقسام الضعيف يكون عدم الطعن دليلا على عدم
مجهولية حاله وانه من اقسام المقبول ومع التردد فيها يصرف الى اخس
الانواع المقبولة وهو الحسن وان بنى الامر على ان مجهول الحال واسطة بين
الضعيف والمقبول فغاية ما يدل عليه عدم الطعن عدم كونه مردودا
ويتردد الامر بين المقبول ومجهول الحال وهو المراد من كونه غير مقدوح و

١٣ اقسام

من م

الصحيح من م

وجه

وجه التامل ان ما ذكر مبنى على اختلاف الآراء في الخبر المقبول والمردود واذ لم
يعلم راى الطاعن ما ذا فالتعيين مشكل الا ان ترجيح الاخير بانه مع التردد يبنى
الامر على الادون وهو الاخير ويمكن ان يق ان وجه الاخير ان ظ السكوت عن
حال الرجل هو عدم كونه مقدوحا ووجه الاول ان السكوت في مقام تنقيح
السند سيما اذا كان بطريق الطعن يدل على مقبوليته بل يدل على انحصار
الطعن في الحديث في غير جهته فان كان رايه عدم حجية غير الصحيح دل على
وثاقته والا فالثاني فافهم ومنها كون الخبر في الفقيه او الكافي لما ضمنا في
اولهما من انه لا يرويا في كتابيهما الا ما حصل لهما غاية الاعتماد بصحته وكونه
حجة لهما فيما بينهما وبين الله واعتمد عليه جمع بل جعلوا مجرد نقلهما الخبر دليلا
على كونه منصها لهما ومع وجوده فيهما يعتد به اعتدادا بليغا ومع وجوده
في الكتب الاربعة وهما مع التهذيب والاستبصار يكون ابلغ في الاعتداد وكذا
لو وجد في غيرها من الاصول الاربعمائة ايض فانه كلما ازداد الخبر نقلا زاد اعتبارا
ومنها ان يعمل به من لا يقول بحجية خبر الواحد كالسيد المرتضى وابن ادريس
ومن بعد عنهما ومنها قولهم معتمد الكتاب ذريعا لقيام مقام التوثيق حيث لا اعتماد
الا على خبر الثقة ومنها قولهم فلان بصير بالحديث والرواية فانه يعد مدحا
قطعا ومنها قولهم فلان فقيه من فقهائنا فانه يفيد الجلالة بل الوثاقة لو لوحظ
اشتراط العدالة في الفقيه ويشير اليه ما ذكره جش في ترجمة اسماعيل بن عبد الخالق
قال بعد ذكر نسبه وجه من وجوه اصحابنا وفقيه من فقهائنا وهو من بيت
الشيعة عمومته شهاب وعبد الرحيم ووهب وابوه عبد الخالق كلهم ثقات
رووا عن ابي عبد الله وابي الحسن عم فتم ويظهر بعضه تقييد فانه ظ في كونه
اماميا نظرا الى كون الناقل اماميا جليلا فالاول فانه نص واقوالهم فلان اوجه من
من فلان اذا كان المفضل ثقة او وجها وكذا الاصدق او اوثق فانه يصير
مرجحا لحديثه على حديث المفضول ومنها توثيق ابن فضال اعني عليا حيث انه
الشيخ المعروف بالفقه والديانة من ولد فضال كما تقدم نقله عن جش الا انه فطحي
وابن عقدة فانه ايض من مشايخ الرواية الاخبار وعارفيها وحافظيها والمسموع

يفيد ل

فلان فاضل دين فانه يدل قطعا على بعض [illegible]

كلامه فيها الا انه زيدي ولولا كونهما مخالفين للمذهب ثبت من تزكيتهما العدالة
اجماعا لكن الحال يحتمل ثبوت العدالة ان جعلناه من باب الظنون الاجتهادية
لحصول الظن الاجتهادي منها قطعا بعد ما عرفت من كونهما مشهورين بغاية العلم
والمعرفة والديانة بل وان قلنا بكونه من باب الظنون الخبرية كما هو الاشهر اذ غاية
ما هناك كونهما مخالفين للمذهب لا انهما ثقتان كثير الضبط نعم غاية الامر فسقهما
ان جعلناه اعم من فسق الجوارح واللازم منه التثبت من خبر الفاسق التثبت كما عرفت
غير مرة وقد حصل فيهما من توصيف علماء الرجال لهما بما ذكر وهذا الكلام جار
في جميع الموثقين سيما هذين لعظم شأنهما نعم يشكل الامر على القول بالشهادة
بناء على اشتراط العدالة في قبول الشهادة مطلقا بخلاف الخبر فانها شرط في قبوله
مع عدم التثبت واما توثيق ابن عقدة واضرابه ممن يشهد بتزكيتهم في كتب الرجال
ويذكرون في مقابلة الجرح والتعديل مع عدم التصريح بوثاقتهم ومخالفتهم لمذهب
الاثناعشرية فلا يبعد اعتداده مما يعتبر في مقام تحصيل الظن بالمرجحات ويعد
من جملتها لا ان ثبت به العدالة وذلك لان المشايخ من اهل الرجال يعتمدون
عليه ولولاه لم ينقلوا عنهم ولم يذكروا كلامهم ومنها رواية الثقة من رهط
او جماعة او عن اشياخه فان علم وجود ثقة فيهم او ظن به فالخبر بالنظر اليهم
صحيح والا يوجد فيهم من يوثق به فربما يعد من الصحاح ايضا لان تواطي الجماعة
على الكذب بعيد وهذا مبني على صحة ثبوت السند بالظنون الاجتهادية
ومنها رواية محمد بن احمد بن يحيى عنه بشرط ان لا يكون مما استثناه القميون
وفيه شهادة على الصحة كما نص عليه جمع من المحققين كالسيد الداماد وصاحب
الذخيرة لتصريحهم بمقبولية روايات فلان باسرها الا ما رواه عن فلان وهذا
بعد ما علم من اهتمامهم بشأن الروايات ورواتهم مما يحصل اقوى الظنون
بصحة ما سوى المستثنى ولا يضر وجود الضعيف والمجهول في بعضها اذ لعلها
كانت مقترنة بما يحصل لهم القطع بسببه بصحتها لما عرفت من ان الصحيح
عندهم ما يصح العمل به والضعيف ما لا يصح العمل به وانه اعم من الاصطلاح
الاحاديث الحادث وكذا في ساير مستثنياتهم كرواية محمد بن عيسى عن

يونس

يونس بن عبد الرحمن فان فيه شهادة على قبول رواية صالح بن سندي و
اسمعيل بن مرار اذ وقع الاخبار عنهما بالشمول ما سوى المستثنيات من روايات
يونس لمن وافقه عنهما وان كانا مجهولي الحال غير مصرحين بمدح ولا ذم في كتب
الرجال ومنها ان يستجيزه بعض الاجلة مترضيا عليه او مترحما كابن طاوس او
الشيخ او الصدوق او بعض طبقات السند اذا كان المترضي والمترحم ثقة
جليلا فانه من امارات الحسن ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة من اصحابنا
من دون تصريح باسمه فان الظن بالوثاقة حاصل ولا يضر عدم معرفتنا
اياه واحتمال ان يكون ضعيفا عندنا لو عرفناه مدفوع بالاصل اذ الاصل عدم
جارح له فان الجرح شهادة بامر حادث والاصل عدمه والظاهر ان شدة ضبطهم
واحتياطهم تدل على كون المراد من الوثاقة ما يعتبر عند الكل دون البعض
والاصح بما يدل على كونه كذلك عنده خاصة ومنها قول الثقة عن فلان ولا
احسبه الا فلانا وهو ثقة كما يوجد في روايات ابن ابي عمير كثيرا فانه بعد ما طولب
بالقضاء وذكر اسامي الشيعة وامتنع منهما حبس وبقي في الحبس اربع سنين و
انهدم البيت الذي كانت فيه كتبه وضاعت الكتب راسا ثم انه بعد خروجه
من الحبس كان يروي بحفظه فربما حصل له الشك في الذي روى عنه او غيره
ولذا كان كذلك قال الشيخ محمد ره ظاهرهم العمل به والبناء عليه ثم اعترض
بان ذلك ظن منه بالراوي والظن لا يكون حجة الا ان يكون عليه الاجماع وسيجيء
ما فيه من ان الاصل في ظنون المجتهد الحجية له الا ان يدل دليل على عدمه
كالقياس والاستحسان وسنذكر حقيقة الامر في بحث الاستصحاب ان شاء الله
ومنها كون الراوي ممن ادعى الشيخ في العدة اجماع العصابة على العمل برواياتهم
وان كانوا مخالفين للمذهب ولم يثبت وثاقتهم وهم اسمعيل بن زياد السكوني
وحفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج وطلحة بن زيد ومن
ماثلهم من قضاة العامة المنقطعين الى ائمة الشيعة وقد صرح الشيخ في العدة
بان السكوني ومن ماثلهم ممن تقدم ذكرهم ثقات وان لم يذكر في كتب
الرجال فيحصل الظن القوي بوثاقتهم وممن ادعى الاجماع المذكور على العمل

اذا

بن واياتهم عبد الله بن بكير وهو فطحي وسماعة بن مهران وهو واقفي وبنو فضال
علي واحمد ومحمد ابناء الحسن وابوهم وان نقل انه رجع الى الحق عند وفاته وعمار
الساباطي وهم فطحيون وعلي بن ابي حمزة البطائني وعثمان بن عيسى والطاطري
علي بن الحسن الطاطري واخوته وهم واقفيون لكن من سوى علي بن ابي حمزة
ممن ذكر صرح بوثاقتهم في كتب الرجال ايضا واما هو فقد ذموه وضعفوه ومنها
وقوعه في السند الذي حكم العلامة بصحته فتامل ووجه التامل ان كثرة غفلات
العلامة واشتباهاته في تزكية الرجال واختلاف قوله في تصحيح الاخبار
وتضعيفها في كتبه بل في كتاب واحد بحيث لا يخفى على المتامل المتتبع مما يوهن
هذا المرجح ومنها ان يكون للصدوق اليه طريق وحسنه الفاضل المجلسي ره فتامل
لعدم دلالته على شيء الا من حيث كونه من المنتجبين للاخبار وضمانه ان لا
يروي الا ما يعتمد عليه مع وانه عنه يدل على حسن حاله وهذا منقوض بكثرة
روايته عن الضعفاء والاعتماد على الخبر غير الاعتماد على المخبر والحاصل انه لا يحصل
الظن بذلك حتى يعد مرجحا ومنها ان يرد في مدحه او وثاقته خبر غير صحيح
والمشايخ اي علماء الرجال كالكشي وغيره اعتمدوا به وذكروه وتفصيل الامارات
مذكور في تعليقة الاستاد على الرجال الكبير المسمى بمنهج المقال للميرزا محمد
الاسترابادي ومن جملتها موافقة الخبر للتجربة او العقل مثل ما ورد في قراءة
اخر الكهف من الانتباه في الساعة التي يريدها وينويها وقراءة سورة هل
اتى يوم الخميس والاثنين في صلوة الصبح للتوقي من الشرور وغير ذلك وما
ذكرناه من الامارات على سبيل المثال والا فالقراين كثيرة نظر المجتهد حال الاجتهاد
في المسئلة المخصوصة وملاحظة ادلتها من الاخبار وغيرها والاستقراء
فيما يحصل به الظن القوي بصحتها والاعتماد عليها سندا او دلالة خارجا
عنها ولا حد لها تحصر فيه حتى يمكن عيارها وتحديدها بحدودها
الفايدة السابعة والعشرون قد عرفت فيما تقدم من الفوايد ان الحجة في
الاخبار وفهم معانيها من الفاظها هي المعاني الحقيقية مع التجرد عن القرينة
او المجازية مع وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والمعينة للمعنى

المجازي

المجازي الذي يراد بها ان يحمل اللفظ عليه ان تعذر عن الاولى اي الحقيقة الى المجاز بدونها
اي القرينة تعدد محرم وقد سلك الشيخ في كتابي الاخبار اي التهذيب والاستبصار
مسلك الجمع بين الاخبار بما هو مشاهد من ملاحظتهما وليس غرضه منه
اي الجمع المذكور بانواعه واقسامه فيهما الافتاء به من حيث انه جمع من دون
دليل وقرينة تدل عليه بل ما صرح به في اول كتابيه من انه ره تدبر بعض
من لا وثوق له بدينه ولم ياخذ عقايده واصوله بقواطع براهينه وهو الهارون
العلوي من اجل التناقض الشديد الذي شاهد في الاخبار وجعله دليلا على
فساد اصل المذهب حيث ان الحكيم لا يصدر عنه كلام يناقض بعضه بعضا و
انما يصدر عن السفيه الذي يتكلم من غير ماخذ وروية فالتناقض المزبور
يدل على انها لم تصدر عن اهلها الا من غير شعور وروية ومثله لا يستحق
الامامة والرياسة العامة المتوقفة على كمال العقل وغاية الحكمة فتمسك الشيخ
لدفعه بانه اي ما تخيله دليلا على بطلان الامامة من التناقض المشاهد انما
يكون بحسب ما زعمه مع عدم امكان الجمع بينهما بحيث لا يكون الكلامان المتناقضان
في الظاهر قابلين للتاويل والتوجيه واما مع امكانه فلا يضر لظهور ان المجاز
ملزوم قرينة معاندة ومناقضة للمعنى الحقيقي فيلزم ان يكون قصد المجاز
من اللفظ مع ظهور المعنى الحقيقي منه مناقضا مع انه من محسنات الكلام ولا
يعده احد من العقلاء منافيا للحكمة وبمثله يتم البلاغة وكذا الحال في غيره
مما يكون التناقض فيه بين ظاهرين او ظاهر ونص فاذا امكن تاويل الظاهر الى
النص او حمل احد الظاهرين على معنى والاخر على معنى لا ينافيه ارتفع التناقض
ولم يكن فيه منافاة للحكمة وهذا شايع بين كل اهل اللسان بل هو اكثر وجودا
في القران ولا اختصاص له بالائمة ع ولو سلم كونه صريحا في التناقض غير
قابل للتوجيه والحمل فلا يتم ما ذكره ايضا لامكان ان يكون الفايدة في الاختلاف
بان لا يتعلق له مصلحة باعثة لذلك فلا ينحصر الامر هنا بل الجمع ممكن والفايدة
متحققة اما الثاني فذلك لتصريحهم ع بها اي الفايدة في اخبار كثيرة مروية
عنهم حيث ما سئلوا عن ذلك بانه ابقى لنا ولشيعتنا ولو اتفقتم متفقين

على مقالة واحدة لعزموا على قتلكم وقتلنا ومن جملة فوايده ايضا التقية وغيرها
من المصالح الخفية المتجددة بالنسبة الى الراوى والمروى عنه واما الاول اى امكان
الجمع فى اخبار التى ظاهرها التناقض فلما عرفت من ان باب الاحتمال غير مسدود
سيما المجازات فلعله لم يرد ظاهره واستند فى الدلالة على القراين الحالية والمقالية
التى خفيت علينا بالحوادث الحادثة فانه يكفى لرفع الفساد المتوهم اذ يرفع به
التناقض الذى جعل دليلا على فساد مذهب الامامية الا ان يكون ذلك الاحتمال
مع عدم قرينة فى الكلام تدل عليه معينا فى ارادة المتكلم به حتى يكون مفتى به
ويجب علينا العمل به مع كونه خلاف الظاهر من اللفظ ولا دليل عليه لظهور ان
التعيين غير الاحتمال وان الفتوى لا يكتفى فيها الا بالاول والشبهة المذكورة
يكتفى فى دفعها الثانى ولو عاقل يذهب الى حجية المعانى اللغوية والعرفية حتى
انهم لا يرفعون المعانى الحقيقية مع تبادرها وظهورها من الالفاظ حجة وهل
حمل اللفظ على ما لا يفهم من ظاهره من دون قرينة الا تعدّ عن مدلوله ومن
يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه فكيف لم يتفطن بذلك الشيخ ره مع انه رئيس
المذهب نعم ان بناء الشيخ فى الكتابين على ترجيح المسئلة ببعض ما يدل عليها
من الاجماع والنصوص وغيرهما مما ذكره فى بيان ما يختاره فيها وترجيحها على
ما يعارضها من النصوص الظاهرة فى خلافه بالمرجحات المعهودة عنده التى ذكرها
فى اول كتابيه وفى كتابه العدة ايضا من المنصوصات وغير المنصوصات فاذا ثبت عنده
الرجحان بالوجوه المرجحة المعينة الشرعية التى اسلفنا ذكر بعض منها فكان سائلا
يا لك بعد ترجيح المسئلة كذلك فما ذا تقول فيما ينافى بظاهره ذلك فيقول ان
ذلك يقبل التوجيه والتاويل بما يوافق ما ذهبت اليه ايضا فان باب الاحتمال غير
مسدود فاللازم من الترجيح طرح المخالف وعدم العبرة به وانما يتعرض لبيان
الاحتمالات الرافعة للتناقض الظاهر منه تبرعا ودفعا لتوهم التوهم المزبور
فهذا لا يسمى جمعا بل هو ترجيح فى الحقيقة لاحد الدليلين على الآخر بالمرجحات
المعهودة فان اخراج اللفظ عن ظاهره وحمله على ما لا يفهم منه طرح له فى الحقيقة
اذ لا حجة منه ظاهره مع فقد القرينة وقد ترك العمل فلا يكون اعمالا له وهو

واضح وذلك مما لا باس به بل هو المامور به شرعا كما عرفت فى الفوايد المقدمة
لكن غفل عن ذلك جمع من المتاخرين كصاحب ك وصاحب الذخيرة وغيرهما
وتبعوه فى اعتبار مثل هذا الجمع الذى هو طرح فى الحقيقة مفتين به متمسكين بان
الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من الطرح سواء كان مرجح لاحدهما او لا
وربما كان فى جمعهم خروج عن المدلولين بحمل كل من الدليلين المتعارضين
على خلاف ظاهره مع عدم قرينة لفظية او عقلية او عرفية فلا يكون ما سموه جمعا
جمعا بين الدليلين بل طرحا لهما واحداث حكم ثالث فى البين لما عرفت من
ان الدليل هو المعنى الظاهر فى صورة فقد القرينة وقد تركوه وانما عملوا بغيره بلا
دليل يدل عليه ولا مستند يستند اليه لا من اللفظ ولا من الخارج وهو قول على
الله بغير دليل وتعد عن المدلول وهو حرام كما عرفت ومن هذا القبيل حملهم
الاوامر والنواهى من دون باعث على الاستحباب والكراهة بل ربما اجترؤا
على الحمل المذكور مع وجود المرجح لعدمه كما صدر ذلك عنهم مرارا هذا مع ما فى
الاخبار المتقدمة من وجوب الترجيح مع امكانه بوجود احد المرجحات المشار
اليها وحصول الظن منها للمجتهد برجحان احدهما على الآخر والا يمكن بان
تساويا فى المرجحات او لم يحصل له الظن منها فالتوقف والتخيير او الاحتياط
ولم يرد بالجمع المذكور رخصة من الشرع كما ينطق لك من الاخبار نعم اذا كان له
مستند صحيح كان حجة كالتخصيص والتقييد وغيرهما مما يساعده التبادر العرفى
والجمع يكون بحيث يحصل الظن بعد ملاحظة الدليلين بكون احدهما قرينة
صارفة ومعينة للآخر ومنه اى من قبيل هذا الجمع تاويل الظاهر بالنص كالجمع
بين ما يدل بصريحه على جواز الترك وظاهره على الوجوب بالحمل على الاستحباب
وما يدل بصريحه على جواز الفعل وظاهره على الحرمة على الكراهة لكن يؤل جميع
ذلك الى الترجيح وهو انما يتوهم ظاهرا انه جمع وقد بينا ذلك فى التخصيص والتقييد
ونحوه الآخر فان النص راجح على الظاهر بحسب الدلالة كرجحان الخاص على العام
ولكل من هذين نصوصية من وجه وظهور من آخر فما يدل بظاهره على الوجوب
نص على في مطلق الرجحان وظاهر فى المنع عن الترك وما يدل بصريحه على جواز

مفتين

الترجيح

عدم

يعترض عليه

الترك كنفي الباس عند شك نص فيه وظن في عدم الموجوبية نظرا الى ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم اي لا باس مطرد بتركه فيشمل باس الكراهة ايضا فيتم الكلام من الطاهرين بنص الاخبار ويوخذ النصان وهو رجحان الفعل مع جواز الترك وهو الاستحباب وكذا في القسم الاخير وهذا من قبيل تعارض العامين من وجه يساعد الفهم العرفي ايضا ومنه تاويل المرجوح وارجاعه الى الراجح وهو الجمع الشرعي الذي اشرنا اليه في بيان طريقة فان اللازم بعد الترجيح هو الاخذ بالراجح وطرح المرجوح كما تقدم لكن اذا امكن تاويل المرجوح بما يؤول اليه كان اولى بلا شبهة والتفصيل في ذلك موكول الى رسالة الفها الاستاد في جمع الاخبار

الفايدة الثامنة والعشرون من جملة مدارك الاحكام الاصل ويطلق اصطلاحا على الدليل ومنه قولهم ره في كتابي الاخبار كثيرا الاصل في هذه المسئلة ما رواه فلان الخ والراجح ومنه قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة كما تقدم والاستصحاب وهو بقاء الشيء على ما كان والقاعدة الثانية بعنوان الكلية من عمومات الكتاب والسنة وقد تقدم بعضها في ذكر اسباب التعديات ولا اول اي الدليل واضح الحجية بعد ثبوت دلالته وكذا الثاني بالنسبة الى المجتهد والمقلد له لان العمل بالظن حرام الا بالنسبة اليهما كما عرفت مرارا وستعرف ايضا وسنذكر الاستصحاب بما يجري فيه من الاقوال والاقسام والشرائط مفصلا انشاء الله والقواعد كثيرة مذكورة في مواضعها منها قولهم ان احلاف المدعي على خلاف الاصل وان الاصل في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة والاصل في الماء الطهارة ويمكن ادخاله في الاستصحاب في بعض موارده بعضها اصالة البراءة وعدم اشتغال الذمة بشيء على سبيل التعيين بل يكون الاصل في الاشياء هو الاباحة والتخيير اذ عليها المدار في اثبات الاحكام الشرعية وهو من معظم الادلة شانا واعمها جريانا بل هو من الادلة المخصوصة كشهادة العدلين بحيث نقول للقائل بحرمة العمل بالظنون كالمرتضى واضرابه والقائل بعدم جواز العمل الا بالظن الذي يدل عليه دليل خاص قطعي كصاحب المعالم وكثير من المتاخرين والقائل بحجية الظنون مطلقا على حجيته فنبحث عنها اولا فنقول ما لا يوجد نص من الشرع فيه بخصوصه ولا ذكر له بوجه من الوجوه

ولا حكم

ولا حكم من الاحكام الخمسة اصلا فان كان قبل بعثة الرسل فاما ان يكون فعلا اضطراريا يضطر المرء اليه في معاشه كالتنفس والمشي وتناول الماء مع العطش فلا ريب في اباحته لقبح التكليف بما لا يطاق واما ان يكون فعلا اختياريا كتناول الفاكهة واستعمال الطيب وما شابههما فاما ان يدرك بالضرورة حسنه او قبحه فهو ايضا مما لا ريب في كونه تابعا لوجه الحسن والقبح بناء على راي المعتزلة والشيعة القائلين بعقليتهما واما ان لا يدرك فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى انها محرمة وذهب معتزلة البصرة وطايفة من الشافعية والحنفية وهو المشهور بين الامامية ومنهم المرتضى الى انها على الاباحة وذهب ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من فقهاء اهل السنة الى انها على الوقف واختاره المفيد ره على ما نقله الشيخ في العدة وفسره قوم بانه لا حكم فيها اصلا ورد بانه لا يكون ح وقفا بل قطعا بعدم الحكم وآخرون بانه لا ندري هل حكم فيها بشيء ام لا وانه لو حكم فما حكم ماذا والحق الثاني ومنا قاله العلامة من تاخر عنه اذ هي منافع بلا مفسدة اذ ينتفع بها الفاعل ولا يتضرر بها المالك فيقطع العقل بحسنها فهو كالاستظلال بحائط الغير وما احتج به الاولون من كونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا فاسد لان الاذن معلوم عقلا بالبديهة ولان من اقتصر الى اقل ما يحصل به الحياة من التنفس كان مستحقا للذم عرفا وعقلا فان قلت قد فرضت عدم ادراك العقل وجه الحسن والقبح فيها مع ان الدليل دال على حسنها عقلا قلت المراد عدم ادراك العقل وجه حسنها بخصوص جزئياتها من حيث كونها جزئية وهو لا ينافي ادراكه وجه الحسن فيها بحسب الحيثية العامة فافهم قال الشهيد الثاني ره وللقاعدة فروع منها اذا ارتفعت واقعة ولم يوجد من يفتي فقيل حكمها حكم ما قبل ورود الشرع وقيل لا حكم فيها ولا تكليف اصلا ومنها اذا قرر النبي صلى الله عليه وآله غيره على فعل من الافعال فهل يدل على الجواز من جهة الشرع اصلا او من جهة البراءة الاصلية فيكون الاصل فيها هو الاباحة فان قلنا اصل الاشياء على التحريم دل على الجواز شرعا وان قلنا اصلها على الاباحة فلا ومن فوايد هذا الخلاف الاخير ان رفعه هل يكون نسخا

ام لا فان رفع البرائة الاصلية بابتداء شرعية العبادات ليس بمتنع كما حقق فى محله

قلت اما الشبهة الاولى فليست فى محلها الا ان حكمها مما بين فى الشرع ولو بعنوان العموم

ولو فرض عدم البيان فهو داخل فى القسم الاتى الخارج عن النزاع والثانية المعدة

لها بل الحق ان اصل هذه المسئلة مما لا يجدى لها وان كان بعد بعثة الرسول وورود

الشرع الشريف بالاحكام فلا ريب فى اباحته صرح به من اهل السنة الرازى والامدى

وغيرهما ومن الشيعة ما لا يحصى قال البهائى واما بعد ورود الشرع فكلما فيه

نفع ولم يقم على تحريمه دليل فلا ريب فى اباحته لقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض

جميعا ونحوه الشهيد الثانى وغيره هذا فى نفس الحكم ونحوه الشبهة فى الموضوع ولا

هذين القسمين اشار ابقولنا اطبق الفقهاء والاصوليون على ما لا نص فيه والشبهة

فى موضوع الحكم بكون الاصل فيهما برائة الذمة والمراد من الثانى اعنى الشبهة فى

الموضوع ما كان الحكم فيه معلوما لكن حصلت الشبهة فى ان هذا الموضوع المعين مندرج

تحت موضوع الحكم ام لا مثلا المذكى حلال والميتة حرام ولا يدرى ان هذا اللحم

المعين مذكى ام ميتة ولم يخالف احد فى الثانية احد وخالف الاخباريون فى الاول

فقال بعضهم بلزوم التوقف وهو المشهور بينهم وآخرون بالحكم بالحرمة ظاهرا و

بعضهم بها واقعا وآخرون بالاحتياط ولعل الفرق بينه وبين الاول مع ان

التوقف يستلزم الاحتياط ان القائل بالتوقف لا يدرى ان الحكم فى المسئلة ماذا

وانما يعمل بالاحتياط من باب المقدمة والقائل بالاحتياط يراه حكما شرعيا

بالاصالة فتفطن ولعل بعض المجتهدين يوافق الرأى الثانى اى الحكم بالحرمة

ظاهرا اذا كان قبل ورود الشرع محرما اى اذا علم ان هذا الشئ المعين غير هذا

المنصوص عليه فى شرعنا كان محرما فى الشرع السابق على شرعنا فنحكم بالحرمة ظاهرا

عملا بالاستصحاب وسيجئ تحقيق المسئلة فيما انشاء الله ومثل ما لا نص فيه ما ورد

فيه نصان متعارضان لتساقطهما بالتعارض مع عدم الترجيح فيصير موضوع المسئلة

كانها لم يرد فيها نص فالمجتهد يبنى ح على الاصل لكن فى كيفيته خلاف يذكر

انشاء الله والاخبارى يبنى على التوقف وكذا الافراد الغير المتبادرة من الكلام

فانها لعدم تبادرها مما يشمله النص فيكون مما لا نص فيه ولا الظاهر كونها افراد

للمطلق

للمطلق والعام لعدم كون الكلام مسوقا لبيانها مثلا كون موضع الغضروف المفصول

فى ردا القول تعالى فكلوا مما امسكن عليكم حتى يستدل بحليته اكله على طهارته وعدم

وجوب غسله وسنذكر ذلك مفصلا انشاء الله فالنص لا يشمله ح فيكون مما لا نص

فيه ويجرى فيه ما يجرى فيه والظاهر انه اشارة الى رد ما ذكره المحدث الحر العاملى

فى بعض فوايده بما حاصله ان الشبهة فى نفس الحكم الشرعى ما اشتبه حكمه الشرعى

اى الاباحة والتحريم كمن شك فى ان اكل الميتة حلال او حرام واليها الاشارة فى

قوله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ودون الشبهة فى موضوع

الحكم والا لم يكن الحلال والحرام البينان موجودين من لدن زمان آدم الى الآن

لوجود الاختلاط والاشتباه فى النوعين فى هذه المدة بحيث لا يوجد حلال بين

ولا حرام كذلك ولا يعرفهما الا علام الغيوب والشبهة فى الموضوع كاللحم الموجود

فى سوق المسلمين لا يدرى انه مذكى او ميتة ومضى الامر فى الثانية على الاباحة

لقولهم كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه

وفى الاولى على التوقف لما ذكر ويبقى قسم آخر متردد بين القسمين وهى

الافراد التى ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب

شئ من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر ذاتى

اى اشتباه صنفها فى نفسها كبعض افراد الغناء الذى ثبت تحريم نوعه واشتبهت

انواعه فى افراد يسيرة وبعض افراد الخبائث الذى ثبت تحريم نوعه واشتبهت

بعض افراده حتى اختلف العقلاء فيها ومنها شرب التتن وهذا النوع يظهر من

الاحاديث دخوله فى الشبهات التى ورد الامر باجتنابها انتهى ملخصا وعلى

هذا يكون المراد ما ليس ظاهرا منها كونه فردا للشبهة فى نفس الحكم او فى موضوع

الحكم وصرح بعضهم بجريان هذه الاقوال فيما يحتمل الحرمة وساير الاحكام خاصة

واما مع احتمال الوجوب وما سوى الحرمة فهم يوافقون المجتهدين فى جريان اصل

الاباحة والبرائة معه صرح به المحدث الحر العاملى فى الفوايد الطوسية قال بعض الفضلاء

بعد نقل ما ذكره المحدث المذكور من اصالة نفى الوجوب ليس المراد منه ان عدم

هذا الحكم فى الواقع هو المعلوم او المظنون لما عرفت ان عدم جميع الاحكام من

حيث انها حادثة هو الاصل من غير اختصاص بالوجوب الى ان قال بل المراد انه
لا مر الا الاصل المقطوع به عدم شغل الذمة المكلف بلزوم فعل عليه وعدم الحرج و
الباس في تركه قبل ان يخرج الحكم من الشارع المكلف اليه لاستحالة تكليف الغافل،
وهذا المعنى وان اشترك في جميع الاحكام ولكن لما كان عدم الوجوب متفقا
بين علماء المجتهدين والاخباريين ولم يدع احد ان ما يحتمل الوجوب بحكمه الوجوب
كما قالوا في التحريم ونعم الشيخ ان هذا الاصل مذكور في عدة احاديث منها ما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم اقرب هذا الحكم وجعل نفيه بالمعنى الذي قلناه هو
الاصل انتهى ملخصا والحق ما تقدم اولا من جريان الاصل المذكور في جميع ما ذكر مط
لوجوه احدها حكم العقل بقبح التكليف والمواخذة من غير بيان فان قلت بعد
حصول العلم الاجمالي بالتكليف والشرع الحادث لا يجوز العقل الاتكال على الاصل
لاحتمال صدور التكليف من الشارع في كل جزئي من جزئيات الافعال ودفع الضرر
المحتمل واجب عقلا وهذا كمن اوقف طومارا فيه جميع تكاليفه حيث لا يمكنه مع ذلك
طي الطومار بعدم ملاحظته والاتكال على الاصل في كل ما يرد عليه قلت [illegible]
ان الكلام في المجتهد بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في الاطلاع على التكاليف
الشرعية مع اطلاعه على التكاليف في المادة المخصوصة فانه لو كان مكلفا مع
كان تكليفا بما لا يطاق واستقبحه العقل ونحوه المقلد له فيها وهذا هو المراد في
من قبح التكليف والمواخذة من غير بيان والا فان الفحص عن المخصص واجب والاصل
من اعم العمومات ولا يعارض دليلا ابدا كما يظهر لك انشاء الله وثانيها الايات المتكاثرة والاخبار
الواردة في نفيه اي التكليف من غير بيان لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وما كنا
معذبين الاية ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي الناس في سعة ما لم يعلموا رفع عن امتي تسعة وعد منها
ما لا يعلمون ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم من عمل بما علم كفي ما
لم يعلم وغير ذلك من الاخبار وهي كثيرة لا تحصى وثالثها الاجماع ادعاه الصدوق
في الاعتقادات وانه مما انفرد به الامامية والعلامة والمحقق وكثير من المتاخرين،
وهو الظاهر من الكليني والمفيد وغيرهم سيما في بحث تعارض الاخبار والحجة عن

المرجحات فتفطن ولا ريب في تحققه للقطع بان اهل الاسلام من زمان الرسول ص
الى قيام القائم عج المنتظر لم يكن ولا يكون امرهم مقصورا في الحركات والسكون
والاكل والشرب واللباس وغيرها من الافعال الضرورية التي يمكن ان يتعلق بها
الاحكام على الرخصة من الشرع ولم يكن شان الرسول والائمة ع الزامهم ذلك
عليهم بل كان بناؤهم على اثبات التكليف لا الزامهم بالتوقف والحرمة كما يقوله
هؤلاء وعليه كان مدار اهل الاسلام وان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
ورابعها الاستصحاب العدمي فان التكليف حادث اذ لم يكن المرء مكلفا قبل
بلوغه بشيء اصلا وانما ثبت التكليف بعد البلوغ فكلما ثبت يقينا يؤخذ به
وما لم يثبت فالاصل عدمه بناء على اصالة بقاء عدم التكليف كما سبق واستمراره
لما يجيء من الادلة عليه اي على حجية الاستصحاب حجتهم اي الاخباريين المنكرين
لاصالة البرائة بما دل على وجوب التوقف وسؤال اهل الذكر مع عدم العلم
في الخبر لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون الا التثبت فيه والكف عنه والرد على
ائمة المسلمين حتى يعرفوكم فيه الحق ويحملوكم على القصد قال الله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي الموثق قلت اصلحك الله اتى رسول الله الناس
بما يكتفون به في عهده فقال نعم وما يحتاجون اليه الى يوم القيمة فقلت ضاع
من ذلك شيء فقال لا هو عند اهله وغيرهما من الاخبار الكثيرة وفيه ان بناء الشيعة
على العمل بمضمونها فغاية ما تدل عليه عدم جواز العمل الا بما بينوه وعدم جواز
الاتكال على الرأي والاستحسان والقياسات العامية وهذا من ضروريات مذهبنا
والعمل باصالة البرائة اتكال على البيانات الشرعية لما عرفت من دلالة الادلة
الاربعة على حجيتها فهي في الحقيقة اجمال لذلك المفصل وتلخيص لذلك المطول
ولذا اي ولكون مضمون تلك الاخبار من مسلمات الشيعة وضروريات مذهبهم
لم يرضوا في الاحكام الشرعية الا بظن المجتهد بعد استفراغ وسعه والمقلد
له وسيظهر لك التفصيل وسنبينه مفصلا انشاء الله واحتجوا ايضا بقوله ع حلال
بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفيه اولا انه

لا يدل على التوقف والحرمة بل ظاهره انه مع انتفاء الحرمة في الواقع يكون مهلكا ايضا والا فلا

والحاصل ان صريح الخبر مغايرة الشبهة للحرام لجعلها قسيما له وكيف يكون قسم الشيء قسيما

له وكون الهلاك من حيث لا يعلم فلو كان الهلاك من حيث انها شبهة والشبهة محرمة

لم يصح ذلك بل كانت من اقسام الحرام البين لكونها معلومة فلا معنى لكون الهلاك

فيها من حيث لا يعلم فلا تكون قوله ارتكب المحرمات محمولا على ظاهره من ان مرتكب

الشبهة مرتكب للحرام من حيث انه مرتكب للشبهة بل يوجه اما بان لفظ الشبهات

لكونها جمعا محلى باللام تفيد الاستغراق اى كل شبهة عرضية لتعين اقرب المجازات

الى الحقيقة مع تعذر الحمل على الحقيقة وهي جميع الشبهات المتحققة في العالم فان

المرء لا يقدر على الاتيان بها قطعا فاذا دلت القرينة على عدم امكان الحمل

على حقيقة الجميع اى الاستغراق اللغوي كان حمله على اقرب المجازات اليه وهو

الاستغراق العرفي كما في جمع الامير الصاغة اى صاغة بلده ولا ريب ان من ارتكب

اى شبهة عرضية المجموع يكون مرتكبا المحرمات كثيرة لبعد ان يكون جميع ما ارتكبه

حلالا في الواقع لكثرة المحرمات فلا يمكن اجراء هذا الكلام فيها ايضا بان يكون

المراد من ارتكب اى شبهة عرضية فقد ارتكب اى محرم عرضية لعدم انحصار

المحرمات في الشبهات ووجود الحرام البين وتغايره للشبهة فلا بد من ان يحمل

اللام فيها على الحقيقة لا عدم امكان بقائها على العموم والاستغراق اللغوي

والعرفي جميعا مسلم عند الكل المعرفة وهذا التوجيه مع انه مدخول بكونه

تاويلا لظاهر اللفظ من غير قرينة داخلة ولا خارجة لا ينفع المجتهدين لانهم لا

يقولون بالحرمة حتى في الفرد المفروض اى المرتكب لاي شبهة عرضية فان

مجرد استبعاد ان يكون جميع ما ارتكبه حلالا في الواقع لا يوجب الحكم بالحرمة ظاهرا

بل فتواهم ولو في مثل المفروض بالكراهة فيكون هذا التوجيه منافيا لطريقة

المجتهدين والاخباريين جميعا فتامل وتحقيقه ان هذا التوجيه ليس من قبيل

الجزم بالمراد بل لما بين ان ظاهر الخبر متهافت فان قوله هلك من حيث لا يعلم

ينافي قوله ارتكب المحرمات وكذا جعل الشبهة قسيما للمحرمات ينافيه فلا بد من

التوجيه بما يرتفع به المنافات فلعل المراد ذلك فهذا من قبيل الجمع التبرعي

فنقول

فنقول انه تاويل لظاهر اللفظ من غير قرينة بينة مما لا رجحان له واما انه لا ينفع المجتهدين

ففيه ان هذا التوجيه لا يستلزم الحكم بالحرمة ظاهرا حتى ينافي طريقتهم بل المراد ان المرتكب

المرتكب لجنس المحرمات في نفس الامر وهذا هو السر في كراهتها وجعلها قسيما للحلال

البين والحرام البين فان كون كل فرد غير معلوم الحرمة بخصوصه يستلزم حليته

وكونه معلوم التحريم اجمالا بمعنى دخول الحرام في ضمن جميع الافراد يقتضي التنزه

عنه وهذا معنى الكراهة والمراد بيان حقيقة الامر بان من يفعل فعلا اما ان يعلم

كونه حلالا محضا او حراما محضا او لا يعلم فمن علم بالحال كان حكمه واضحا واما

من لم يعلم فانه وان كان بسبب عدم العلم معذورا الا انه بارتكاب الشبهات

باسرها يتحقق العلم الاجمالي بصدور محرم منه فيستحسن منه التنزه مهما امكن

كيلا يكون الحرام صادرا عنه من حيث لا يعلم فان الحسن والقبح عقليان والهلاكة

والبوار من لوازم ذات الحرام غالبا كما ان اهلاك الطعام المسموم من لوازم ذات

السم كما ستعرف واما بوجه آخر بان المراد من الوقوع فيها انه يوشك ان يقع

فيها كما ورد النص صريحا بلفظ يوشك والاخبار يفسر بعضها بعضا مضافا الى ورود

الخبر مورد الارشاد والمتعارف فيه اى في الارشاد والنصيحة الاتيان في مقام

بيان الخطر المحتمل بلفظ يدل على الوقوع حتى يكون ادخل في الزجر وابلغ

في الحث والترغيب على المنع كما يقال لا تذهب من الطريق الفلاني فيأكلك السبع

مع انه اى هذا القسم من الاستعمال المجازي على سبيل المبالغة شايع في الآيات

والاخبار ايضا كما لا يخفى على المتتبع فيكون المراد ان ارتكابها يجر الى ارتكاب

المحرمات المعلومة حرمتها لان المرتكب يتوطن تدريجا الى زوال عظمها

عن نظره وسلب محذوريتها ايضا فان القلب لكثرة العلايق العارضة له من

ارتكاب المكروهات والتهاون بها ومقارفتها كثيرا حتى صارت في نظره

كالمباحات الصرفة لا يبالي بعد ذلك من ارتكاب المحرمات الصرفة ايضا ويرتفع

قبحها عن نظره تدريجا بحيث يراها في حد القبح كانها مكروهة وان يعلم انها

محرمة او يوجه بان المراد من الهلاكة ليست العقوبة بل آثار الحرام الواقعي

التي لا تكاد تنفك عنه وان لم يكن بحسب الظاهر حراما كما ان شارب الخمر الغير

العالم بانها خمر لا ينفك عنه الاسكار وان لم يحرم عليه بحسب الظ وكل الطعام المسموم
لا ينفك عنه الهلاك وان لم يكن عليه لوم بعد علمه به فان حسن الاشياء وقبحها
على طريقتنا عقليان كما عرفت مرارا وتكليف الشرع بالاشياء تابع لهما كما عرفته ايضا
فالحرام لا يكون الا كان قبيحا بالذات مشتملا على مفسدة ذاتية ومجرد عدم العلم
به لا يرفع الفساد الذاتي كما هو واضح وثانيا بانه شامل لما تعارض فيه النصان والشبهة
في الموضوع وما احتمل الوجوب وغيرها من الاحكام وهم اي الاخباريون يشاركون
المجتهدين في اجراء الاصل فيما سوى الاول اي ما تعارض فيه النصان ويستدلون بما يدل
على الاول وانه يجب اجراء الاصل فيه ايضا مع ان ظ الحديث الذي تمسكوا به عدم جريان
الاصل في جميعها لصدق الاشتباه فيها سيما في الشبهة في الموضوع مع ان الاخبار تدل
على حسن الاجتناب عن الشبهة في الموضوع سيما في الفروج بل في صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج التصريح بان الجهل بالحكم اعذر من الجهل بموضوعه فكيف يكون التوقف
الحرمة فيما لا نص فيه اصرح وثالثا ان الحكم بتثليث الاحكام لا ينافي طريقة الاصوليين
لاعترافهم بالحلال البين والحرام البين والشبهة المكروهة والاخباري ان حكم بان
مال الغاصب والسارق وغيرهما مما ورد الاجتناب عنه شرعا شبهة لزمه الحكم
بازيد من الثلثة فان الاول هو الحلال البين عنده مباح والثاني هو الحرام البين
محظور والثالث هو الشبهات على قسمين شبهة في الموضوع كمال الغاصب
والسارق وهي مكروهة وما لا نص فيه فهو مما يجب فيه التوقف فصارت
الاحكام اربعة وان دخل في الحلال البين تخصص الشبهات بما لا نص فيه
وادخل الشبهة في الموضوع في الحلال البين فلا شك في ان الحكم بحليته صريحا مع
ورود النهي عنه شرعا مع الحكم بحرمة ما لا نص فيه اصلا تحكم عجيب ورابعا
لا نم ان ما لا نص فيه شبهة سيما بعد وجود الادلة التي اشرنا اليها فان الشبهة
على زعمهم ما لا يكون عليه دليل من الاخبار نفيا او اثباتا والادلة المذكورة لحجية
اصالة البراءة من الايات والاخبار المتكاثرة اخرجتها عن الشبهة واي مسئلة
اوضح دليلا منها وخامسا بان الظ من بعض الاخبار ان الشبهة لا عقاب على
ارتكابها فيكون هذا الخبر معارضا بها ففي الخبر عن الحسن بن علي ع في جملة

٢ بجواز الشبهة في الموضوع وانما منها مع ورود تاكيد بليغ بالاجتناب عنها وعكوس م

حديث

حديث له ان في حلالها اي الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وان في الشبهات عتابا فانزل
الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا لا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن
اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير وبمضمونه اخبار كثيرة اخر
وسادسا انه بعد التسليم يرجع بالنسبة الى ما تقدم فلا يعارضه فضلا عن ان
يترجح عليه واستدل القائل بالاحتياط بالاخبار الدالة عليه كما في صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج عن الصادق ع قال سالته عن رجلين اصابا صيدا الى ان قال فقلت ان بعض
اصحابنا سالني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم
بالاحتياط حتى تسالوا وتعلموا وفي حديث وقت المغرب ارى لك ان تنتظر حتى تذهب
الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وفي اخبار الترجيح خذ بما فيه الحائطة لدينك واترك
ما خالف الاحتياط وفيه بعد الاغماض عن السند وكونها معارضة باخبار التخيير كما سيجئ
خروج موردها عن محل النزاع لان العمل باصالة البراءة انما يجوز عندنا مع عدم ثبوت
اشتغال الذمة يقينا والا فان الاستصحاب يقتضي بقاء شغل الذمة والحديثان
الاولان صريحان في وجوب الاحتياط في موضع ثبت اشتغال الذمة اجمالا ولا شك
في وجوب الاحتياط كما سيجئ مفصلا والثالث صريح فيما ورد فيه نصان متعارضان
وليس مما لا نص فيه ويجيء حكم النصين المتعارضين مضافا الى ما سبق ولعلك تجد
في جملة من المباحث الاتية تفصيل مباحث الاحتياط وما يجب فيه وما يستحب وما
في اخباره من الاشكال الموجب للحمل على الاستحباب ثم فانتظر تحقيق انيق
فرق بعض المجتهدين في الشبهة في الموضوع بين المحصور وغيره والمراد من الاول ما
يسهل حصره ومن الثاني ما يتعذر او يتعسر على الانسان لكثرته والا فان غير
المحصور بمعناه الحقيقي لا يوجد في الماديات وهذا الفرق من بعض متاخري بنائنا
تبعا للغزالي وحكموا بعدم اجراء الاصل في الاول ووجوب الاجتناب عنه واحتجوا
بان الحكم باباحة المجموع يستلزم الحكم باباحة النجس او الحرام اليقينيين كالانائين
المشتبهين والثوب بين المغصوب اي المغصوب احدهما واطلاق العبارة تسامح
وتجويز اي المشتبهين بالغصب فان المشتبه بالمغصوب كالمغصوب في لزوم الاجتناب
عنه او حسنه وغير ذلك من افراد المحصور واباحة احدهما ترجيح بلا مرجح و

والنصوص في الاناءين وامثالهما منطبقة على ما قالوه وكذا فتاوى الفقهاء فانها اجماعية
والفارق بين المحصور وغير المحصور حيث يجب على هذا التحقيق الاحتراز عن
الشبهة المحصورة دون غيرها مع ان اصالة البراءة ان صح اجراؤها وتم دليلها
صح وتم في المقامين والا فان كان ما ذكر من الدليل العقلي كون اباحة المجموع مستلزما
لاباحة النجس والحرام اليقينيين ومقدمة الواجب واجبة معتبرا وجاريا
في المحصور ومخصصا للاصل فيه كان كذلك في غيره ايضا فالفرق امكان التنزه عن
كل الافراد في الاول بحيث لا يلزم الحرج المنفي فيلزم التنزه لوجوب الامتثال مع
التكليف فاذا امكن الامتثال بترك المحتملات من باب المقدمة يكون مكلفا
به لوجوب الواجب عقلا فكذا شرعا وعلى القول بوجوبها شرعا فالامر اوضح
وعدمه في الثاني اي عدم امكان التنزه عن كل الافراد بحيث لا يلزم حرج
على المكلف في غير المحصور كما هو واضح فلا يجب اذ لا يمكن ترك الجميع للزوم
العسر والحرج بل التكليف بما لا يطاق في بعض الضروريات التي لا بد للانسان
منها كالاطعمة وغيرها المبيعة في اسواق المسلمين فان لزوم التنزه عن غير
المحصور يستلزم الا يشترى شيء منها من ايدي الناس للعلم الاجمالي بوجود
حرام مثلا في جملة ما يباع في البلد مثلا وان لم يعلم في كل واحد بخصوصه و
لا الترجيح لفقد المرجح فان الحكم عليه ببعض ما يباع في الاسواق دون بعض
تحكم الا بعد وجود مرجح خارجي وهو خلاف الفرض من الاغلب وايضا هنا
فارق آخر فان ارتكاب جميع الافراد ممكن في الاول عادة بالنسبة الى مكلف
واحد كاستعمال الاناءين او العشرة جميعا فيتحقق اليقين باستعمال النجس او الحرام
اليقينيين مع كونه ممنوعا عنه قطعا بخلاف الثاني اي غير المحصور حيث لا يعلم
المكلف بارتكاب فيما ارتكبه لاحدهما اي النجس والحرام اليقينيين لعدم تمكنه
من اتيانه بجميع الافراد حتى يحصل له القطع بحصول استعمال النجس او الحرام وتحققه
واما القدر الذي يتمكن من استعماله فلا يعلم بعد حصول الفرد النجس او الحرام
في ضمنه واذا لم يعلم لم يكن مكلفا بالاجتناب فان لزوم الاجتناب عن النجس
او الحرام مثلا منوط شرعا بالعلم وهذا غير عالم ايضا فلا يكون مكلفا فان قلت لو فرض

فالفارق

٢ فعل محرم

في المحصور عدم اتيانه بالجميع فاهو فرق مثلا احد الاناءين واستعمل الاخر صدق ما
ذكرته بالنسبة اليه فينبغي ان لا يكون مكلفا هناك ايضا وان تخص وجوب
الاجتناب بالمجموع من حيث هو مجموع دون كل واحد قلت اولا ان الاحكام
الشرعية قوانين كلية تجري على المعاني الحقيقية الواقعية الموضوعة لها
اللفظية فالاجتناب لازم عما هو حرام واقعا حقيقة وانما اعتبر لتلك العلم
ولم يعتبر الشك لاجل ان لا يلزم التكليف بما لا يطاق والا فانه لو لم يجتنب في
صورة الشك بناء على ظاهر الشرع ثم تبين انه حرام او نجس بعد ذلك لا
يصح ان يترتب عليه حكم النجس والحرام قطعا واذا علمت ان الحكم منوط
بحقيقة اللفظ وانما اعتبر العلم لئلا يلزم التكليف بالمحال فهذا العارض
مختص بغير المحصور لعدم امكان الترك بالمرة فلا بد له من الفعل ومع الفعل
لا يتمكن من العلم بان ما ارتكبه ليس بنجس ولا بانه نجس فلو كان مع ذلك
مكلفا بالاجتناب عن النجس الواقعي كان تكليفا بما لا يطاق واما في المحصور فليس كذلك
لتمكنه من الترك بالمرة فيحصل له العلم بعدم ارتكابه النجس فلو كان مكلفا
بالاحتراز عن النجس والحرام الواقعيين لم يلزم تكليف بالمحال لتمكنه من
الاحتراز عنه بالاحتراز عنهما من دون تكليف بالمحال ولا عسر ولا حرج
ولو كان عدم العلم مانعا عن التكليف فيها ايضا لزم عدم لزوم الاتيان بالمحتملات
الممكنة في حق الممكن في تحصيل الواجب وهو خلاف ما افتى به الفقهاء ودلت
عليه النصوص ايضا في الاناءين المشتبهين والثوب بين المشتبهين وقاضي الطريق
المنسية وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والحاصل ان الحكم منوط باللفظ الدال
على المعنى الحقيقي الواقعي في نفس الامر وليس العلم والظن والشك معتبرة فيه
وانما اعتبر العارض المذكور وهو موجود في الحكم غير المحصور فعدل بسببه عن
ظاهر اللفظ وخص بصورة العلم واما المحصور فلا مانع فيه فلا وجه لتخصيصه بالعلم
فان قلت ففي غير المحصور ايضا مما يحصل القطع بارتكاب الحرام والنجس اليقينيين فيه
فانه اذا علم ان في لحوم البلد لحما حراما او نجسا وحكم عليه بالجميع فلا ريب
ان جميع اللحوم مما يشترى ويؤكل وان اشترك في كلها كثير من اهل البلد

فافهم

٢ العلم م

لم يقدر عليه واحد الا ان يحصل القطع بالمجموع للجميع فاذا كان من جملة الجميع محرم
نجس فقد علم بانه قد كلف واحد منهم ولا يتفاوت الواحد المعين مع الاحاد المعينين
في كونهم مكلفين بتكليف واحد على نمط واحد فاذا كان الواحد مكلفا بالاجتناب
في صورة التمكن من العلم به ولو خص افراد آخر فكذلك الاحاد مكلفون به مع
حصول العلم لهم بارتكاب احدهم له وبالجملة فكان العلم الاجمالي الحاصل هناك
للواحد مانع عن الارتكاب فكذلك العلم الاجمالي بتلك النسبة هنا حاصل للجميع
فيكون مانعا عن الارتكاب ايضا قلت كل واحد من المكلفين مكلف بعلمه
في نفسه اي يجب على نفسه الاجتناب عما علم حراما او نجسا والمفروض
ان كل واحد في نفسه لا يعلم ارتكابه لما هو نجس او حرام وحصول القطع
له بارتكاب جميع المكلفين لا لاحدهما غير ضاير للاختلاف لتكليف باختلاف
الحيثيات كما هو الحكم في كثير من المسائل الشرعية كوجدان المني في الثوب
المشترك بين اثنين فان عدم علم كل واحد منهما بالتكليف لو اوقع له كاف
له فعدم غسلة في ثوبي شخص واحد بحيث يكون احدهما نجسا والمكلف عالما
به فان علمه موجب لتنزهه عما هو نجس يقينا وهو غير ممكن الا بالتنزه عنهما
والظاهر من الاخبار عدم لزوم التفحص عن النجاسة حتى مع وجود الامارة
المحتملة الموجبة لرجحان جانب النجاسة بل مع شهادة الواحد ايضا نعم
ان حصل العلم بها اتفاقا وجب الاجتناب ولا يحصل العلم بها غالبا في غير المحصور
بحيث تكون نسبتها الى الكل مساوية حتى تكون الجميع مقدمة للترك حال الخطاب
هذا مع عدم وجود فارق آخر ايضا وهو وقوع الاجماع على عدم لزوم الاجتناب
فيه اي في غير المحصور وعليه كان المدار في الاعصار والامصار في زمان النبي
والائمة ع فيشترون الطعام وغيرها من اسواق المسلمين بدون تفحص عن
حرمتها او نجاستها ويعضده اصالة الصحة في تصرفات المسلمين وهو اصل
اصيل مستنده الاستقراء وعليه مدار الفقهاء في الاحكام الفقهية كما لا
يخفى على المتتبع وبالجملة ما تقدم من ادلة الاصل يشمل غير المحصور لعدم
العلم في كل واحد من الافراد والعلم بالكل الاجمالي لا يخصص الادلة للزوم

التكليف بما لا يطاق والحرج المنفي بخلاف المحصور لامكان الامتثال بلا حرج فيترك
احدهما لاجل الخطاب الاصلي والاخر من باب المقدمة فان الواجبات كليا لا يتحقق
الامتثال بها الا بالاتيان افرادها وان لم يكن للخصوصية مدخل في وجوبها الا انه لابد من
ان تكابها لكونها شرطا في الوجود فكذا المحرمات وهذا كما ان من عليه فائتة ولا يدري
انها الصبح او الظهر او غيرهما من الخمس فانه يجب عليه الاتيان بها ليحصل
الامتثال كذا افاد الاستاد نقلا عن بعض المحققين وقد تقدم ما الغزالي في اغلب
ما ذكر ثم قال الاستاد بعد ما نقل ذلك تبعا للمحقق الكاشاني وغيره هذه
قاعدة وجيهة بالنظر الى القواعد القطعية الكلية الا ان الظاهر من تتبع بعض
الاخبار في اكثر المسائل خلافه وانه لا تفاوت بينهما في اصالة البراءة عنهما
ففي الصحيح جواز الشراء من الذي يعرف انه ياخذ اكثر من الحق حتى يعرف الحرام
بعينه وفي آخر عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره
فاما السرقة بعينها فلا وفي موثق اسحق بن عمار عن ظاهر في جواز الاشتراء عن
العامل الذي يظلم ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وورد في المال المختلط بالحرام اخراج
الخمس وحلية الباقي وغيره من الاخبار الكثيرة الدالة في موارد المحصور على حلية
المجموع وكون العبرة بالعلم بخصوص الحرام بعينه وتفصيل الكلام في هذه المسئلة
يطلب في كتب الفقهية في تضاعيف الشبهات المحصورة المذكورة في مظانها
المناسبة لها وبراعات الاحتياط من الشبهات والاجتناب عنها مهما امكن
وعدم الاتكال على الاصل اوفق بطريق النجاة سيما مع التاكيد بذلك في الاخبار
نحو احتط لدينك بما شئت وغير ذلك مما لا يحصى وهذه العمومات غالبا فات
الاصل وان كان دليله شرعيا ومتمسكا عقليا الا انه من اعم العمومات كما مر لانك
قد تبين لك ان مطلق العام لا يمكن العمل به الا للمجتهد بعد الفحص عن المخصص
وذلك لما عرفت من وهن دلالته من بين الحقائق بسبب كثرة التخصيص
وشيوعه حتى قيل ما من عام الا وقد خص فاذا كانت دلالة الاصل بطريق
العموم والعموم وهنه بهذه المثابة فعدم الاتكال عليه في موارد الشبهات والاخذ
بالاحتياط الذي هو مسلك النجاة اولى واسلم خصوصا في بعض المواضع التي

لها اولوية يدركها العقل والشرع فان مراتب الشبهات والمحرمات متفاوتة جدا فكما
ان اكل المبتاع بالمعاملة الفاسدة اهون فسادا من اكل مال اليتيم قهرا ولحم ميتة
الغنم اهون من لحم ميتة الخنزير في المحرمات فكذلك الامر في الشبهات كدوران الحرمة
المشتبهة بين الزوجة والبنت والاخت في مسائل الرضاع وغيرها وهذه مما يدرك
اولوية الاحتياط فيها الشرع وكون احد الانائين مشتملا على السم المهلك دون غيره
ذلك مما يدرك اولوية اجتنابه العقل فان امثال ذلك ليست مثل ساير الشبهات
كاموال العطايا الحكام وجوائزهم فانه يجب الترك في الاولى قطعا بخلاف الثانية
فتبصر فان اردت ان تبين لك موارد حسنا من الشبهات التي يحسن التورع عنها
عقلا وشرعا ويظهر لك حال كل منها اباحة وكراهة وحرمة مع التحقيق التام
والتوضيح الانيق بهذا المقام فعليك بفصل الورع من الباب السابع من كتابنا المؤلف
في علم الاخلاق المسمى بكشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء فانه قد كشف
فيه قناع الابهام عن وجه المرام بما لا يتصور ان يزيد عليه احد من الانام والله
العالم بحقايق الاحكام وما ورد فيه النصان المتعارضان ولا مرجح لاحدهما
على الاخر يتخير الامر فيه على التخيير كما اشرنا اليه فيما سبق وفاقا لاكثر العلماء
لكثرة ما يدل عليه من الاخبار كما اشار اليه ثقة الاسلام محمد بن يعقوب
الكليني في صدر الكافي وشيخ الطايفة المحققة وكثير في كتبهما من ذكر ما يدل عليه
من الاخبار وانه بعد العجز عن درك المرجحات للاخذ بايهما شئت من باب
التسليم وسعك وموافقتها للاصل لما عرفت من انهما حجتان شرعيتان وترجيح
احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح واسقاطهما عن الحجية اسقاط الحجتين الشرعيتين
بلا سبب يطمئن اليه النفس والجمع بينهما غير ممكن والاصل براءة الذمة عن
احدهما بالخصوص وقد عرفت ان من جملة مرجحات الخبر مع وجود المعارض موافقة
الاصل وقوة دلالتها اى اخبار التخيير صحيحة لا تقبل التاويل فلا بد على القول
بالتوقف ونحوه من طرحها بالمرة بخلاف ما لو عملنا بها وابقينا على ظاهرها فانه لا
يستلزم طرح الاخبار الاخر فان ما دل على التوقف من الاخبار التي اشرنا الى بعضها
فيما سبق يمكن ان يحمل على الاستحباب وقد اشرنا سابقا الى ان حمل ما ظاهره الوجوب

مع

مع معارضته بما صرح بالجواز على الاستحباب من قبيل حمل الظاهر على النص ويشبه طرق
تعارض العامين من وجه او صورة امكان الرجوع الى الامام كما هو نص تلك الاخبار
حيث انهم قالوا اخيرا اذا فارجه حتى تلقى امامك تخفيفا شفاها مخصوص بالمشافهين
والمخاطب كان متمكنا من لقاء الامام فلذا امر بالتاخير الى ان يلقاه مضافا الى
شهادة الوجدان بان التوقف الى لقاء الامام مع ان حاجة الرجل الى المسئلة
فيسئله الامام مما يجر الى جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد اطبق العقلاء
على امتناعه او يحمل على حقوق الناس خاصة فان الحكم فيهما منحصر في التوقف فان
اثبات حق لواحد على اخر او سلب حقه عنه بمجرد التشهي غير ممكن والاصل لا يعينه
براءة ذمة هذا عن ذلك فكيف يثبت اضرارا بذلك وقد يعارضه اصل اخر اجنبي ومع
لا يمكن التمسك بالاصل كما ستعرف وهذا واضح اذا امكن حمل اخبار التوقف على
هذه المحامل الثلاث دون اخبار التخيير وجب اما اولا فلان اعمال الدليلين مهما
امكن اولى من طرح احدهما واما ثانيا فلعدم المكافؤ بينهما بل ترجيح اخبار التخيير
بمرجحات كثيرة ككثرة العدد وموافقة الشهرة والاصل وقوة الدلالة هذا فيما
يحتمل الوجوب وغيره من الاحكام واما ما يحتملهما فقيل ان الاحوط فيه
الترك قاله الامدي وجماعة من الاصوليين لظم الادلة كالاخبار الدالة على انه
ما اجتمع الحرام وغيره الا وغلب الحرام نشر وفي موثقة سماعة رجل اختلف
عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه و
الاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى تلقى من يخبره فهو في سعة حتى
يلقاه فان ذيل الخبر يدل على التخيير والاباحة كما هو راى الفقهاء وقوله يرجئه
يدل على رجحان الترك فيحمل على الاستحباب جمعا بين صدر الخبر وذيله
وقد قيل ان ترك الواجب اهون من فعل الحرام ولعل السر فيه ان اغلب
الواجبات تحصيل كمال النفس المستعدة فكثيرا ما يترك ويبقى الاستعداد
بحاله لا يجامع الجهل بها واغلب المحرمات مبطل للاستعداد بالخاصية فاذا
عدم لا يعود فشتان حال الجاهل بالجهل البسيط ومدعي العلم الجاهل بالجهل
المركب واعتبره كذا قيل ولان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو

فافهم منه

ض فان مقتضى قاعدة الحسن والقبح العقليين ان فعل الحرام كما يشتمل على مفسدة و
وجه قبح ولذا حرم فكذا ترك الواجب يشتمل عليهما ولذا وجب وهذا معنى ترتب
العقاب على فعل الاول وترك الثاني فلا يتفاوت الامر بينهما على انك عرفت انه
اعتبار عقلي لا يصلح لتاسيس الحكم الشرعي كما ان ما ذكره متفرع من ان افضاء
الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده[2] لان مقصود الحرمة يتاتى
بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب كك ويمكن التكلف في
توجيهه بان فعل الواجب الشرعي يحتاج الى النية وقصد القربة لكونه عبادة ولا
اقل من احتياجه الى قصد الفعل وتعيينه بخلاف الترك ففي الاول زيادة تكليف و
الاصل عدمه فتم لكن عرفت وجه الرجحان من ان اخبار التوقف لمعارضة لاخبار
التخيير ظاهرها الوجوب وانما حملناها على الاستحباب من جهة قوة المعارضة ولا
اقل من الاستحباب وعرفت ان حملها على الاستحباب محل شرعي ثم انه يتاتى
رجحان الترك في بعض المواضع مثل ما كان التعارض فيه بالتبع لا بالذات
بان يكون المات به فردا يصدق عليه طبيعة مامور بها وطبيعة منهي عنها
ولا يكون فيهما توقيت لصة فانه يكون جانب النهي اقوى لانه من حيث دلالته
على الفور والتكرار كالخاص والامر لعدم دلالته عليهما كالعام والخاص مقدم
عليه لكنه ليس كليا والفقهاء كثيرا ما يرجحون الوجوب في الصلوة المفروضة
لشدة الامر فيها وكونها من اوجب الواجبات بعد اصول الدين وهذا ايض
اعتبار لا يصلح لتاسيس الحكم الكلي وحكم في المحصول وغيره بالتعارض حتى لا يعمل
باحدهما الا لمرجح خارجي وهو الظ من الشهيدين وهو الاقوى عندك وذكر
الامدي وابن الحاجب ايض انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه ولا وجه له الا ما
ذكر في الصلوة خاصة وقد عرفت ما فيها ايض والحق ان ترجيح احد الدليلين
الشرعيين والحكمين التوقيفيين من غير مرجح ظ جراة على الله ورسوله فلا بد
في هذا المقام من التوقف الى ان يظهر المرجح من خارج الا انك عرفت ان اخبار
التخيير مطلقة ومعتضدة بما ذكرنا فالبناء عليه كما عليه الاصحاب مع ارجحية
الترك نظرا الى اخبار التوقف اقوى وفي معنا ما ذكر دوران الامر بين ترك

المستحب

منتفعة

[2] الشرعي م

المستحب وفعل المكروه قال الشهيد الثاني من فروع القاعدة ما اذا اختلط موتى
الكفار بالمسلمين فانه يجب غسل الجميع وتكفينهم والصلوة عليهم دفعة بطريق
الصلوة على المسلمين والدعاء لهم وكذا اختلط الشهيد بغيرهم اذ لا يكون تغسيلهم
وما لو استوى الكفار والمسلمون في دار الحرب ولم يعلم ان الميت مسلم ام لا فانه يبني
على تغليب الحرمة على الوجوب او بالعكس واما اذا شك المتوضي غسل مرة او
مرتين احتمل الاخذ بالاكثر فلا تغسل اخرى لكونه بدعة والغسل سنة اقول
وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من تعارض الوجوب مع الحرمة بل تعارض الحرمة
مع الاستحباب وقد ذكر علماء الاصول في تعارض الحرمة مع ما سوى الوجوب
اعني الاباحة بالمعنى الاعم تقديم جانب الحرمة لما ورد من انه ما اجتمع الحرام
مع الحلال الا غلب الحرام الحلال وهو عام وقوله دع ما يريبك وهذا راي جمهور
العامة الا عيسى بن ابان حيث ذهب الى التساقط والتساقط قيل واما ترجيح الحلال
على الحرام فلم يذهب اليه احد وان كان ظ كلام الامدي يعطيه بناء على ان تقديم
الحظر يلزم منه فوات مقصود الاباحة اذ يلزم مع الترك مط بخلاف تقديم
الاباحة فانه لا يلزم منه ذلك حيث ان الغالب ان مفسدة الحرام ظاهرة فيطلع
عليها المكلف ويدفعها بعدم الفعل اذ لا محذور في ترك المباح وهو ض
نعم لترجيح قول ابن ابان في التساقط والبناء على التخيير كما في تعارض الوجوب مع
غير الحرام وجه وجيه لتعين ما ذكر ما امكن من الادلة وعمومها واحاديث الاحتياط
محمول على الاستحباب قطعا وهو مما لا شك فيه هنا انما الكلام في الحكم بالحرمة
صريحا مع كونها مخالفة للاصل وظ العمومات ولعل سوق حديث تغليب يخصصه
بغير محل النزاع فتم وعلى كل حال فما نحن فيه ليس من محل النزاع اعني تعارض
الوجوب والحرمة قطعا واما ثانيا فلان البدعة انما يتحقق مع العلم واما مع عدمه
والاصل عدم تحقق الفعل ولذا حكم المص باستحباب الاعادة هذا وانت تعلم ان
في عد هذه المسئلة مجازفة ظاهرة ثم انه لو قيل بالتخيير في هذه الصورة
ايض لم يكن بعيدا بل كان فيه العمل باخبار التوقف ايض فان مبنى اخبار التوقف
على التوقف في تعيين احدهما وهو حاصل في التخيير ايض واما لزوم الاحتياط

الحرام

ان الظاهر

الامثلة من فروض

مع التوقف نفيه ان باب الاحتياط في امثال هذه المقام مسدود غالبا فاذا فرض حكم
وقوع مثل ذلك واحتيج الى العمل فلا ينفع التوقف ولا يكفي في سد الحاجة ولا
يمكن الاحتياط ايضا فاما ان يبنى على التخيير ففيه العمل باخباره مما ذكر من المرجحات
واما ان يحكم بالتساقط المستلزم للتساقط والرجوع الى الاصل وقد علمت انه [illegible]
وفيه اسقاط لدليلين شرعيين من غير عذر وترجيح للاصل الذي هو
اعم العمومات على النص وما قد يتوهم من ان التخيير فيه ايضا اهمال لهما لان
مقتضاهما التعيين نفيه اولا ان ذلك يستلزم سد باب العلم بالتخيير مطلقا
مع ما عرفت من النصوص الكثيرة الدالة عليه وثانيا ان معنى التخيير اباحة
العمل بمضمون ايهما شاء فاذا اختار احدهما فمقتضاه اعني الوجوب بخصوصه او
الحرمة كذلك شامل له لانه يجوز له الفعل والترك حتى يكون مهملا لمقتضاهما جميعا
فلا تغفل ولذا اختلف علماء الاصول انا اذا قلنا بالتخيير لو وقع ذلك للقاضي
فحكم باحدهما مرة فهل يجوز له الحكم بالاخرى مرة اخرى ام لا فقال بعضهم نعم
لانه مقتضى التخيير وقيل لا ولعله اشارة الى ما اشرنا اليه وفصل بعض علماء العامة
فرق ان كانت الامارتان المتعارضتان على حكمين متنافيين بفعل واحد كاباحة
وحرمة فهو جائز عقلا ممتنع شرعا وان كانتا على حكم واحد في فعلين متنافيين
فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير والدليل على وقوعه تخيير المالك لمائتين
من الابل بين اربع حقاق وخمس بنات لبون وللكوع جوازه مطلقا وللتحصيل محل
آخر تذنيب للعمل بالاصل شروط احدها ان لا يكون مثبتا للتكليف من جهة
اخرى اي لا يكون معارضا باصل آخر مثله او اقوى منه كالاستدلال لنفي وجوب
الجمعة بالاصل فانه يستلزم وجوب الظهر وكما اذا علم نجاسة احد الانائين واشتبه
بالاخر وكالثوبين المشتبه طاهرهما بنجسها والزوجة المشتبهة بالاجنبية ونحو
ذلك فان براءة الذمة عن احدهما يستلزم اشتغال الذمة بالاخر فلا يكون
له فائدة اذ فائدته ارتفاع التكليف وهي غير حاصلة في مثل ما فرضناه فافهم
ومن قبيل تعارض اصالة براءة الذمة بمثلها او باصل اقوى منه ما لو لزمه ضمان
عين لو وصفها بعيب ينقص القيمة وانكر المستحق فهل يقبل قوله في دعوى

العيب

العيب لانه غارم والاصل براءة ذمته من غير ما اقر به واصل السلامة او قول
خصمه في انكار العيب لان الاصل عدمه اوجه ثالثها وهو الاجود التفصيل فان اقر
بالعين مطلقا او قامت بها البينة ثم ادعى العيب فالقول قول المستحق لاصالة
السلامة وان اقر بها ابتداء معيبة بحيث اتصل وصف العيب بالاقرار بها
لم يلزمه زيادة عما اقر به والاصل براءة ذمته من غير ما اقر به واصل السلامة
منتف هنا ومالو قال الكفيل للمستحق لك على المكفول حال الكفالة شئ فلا يلزمني
احضاره تعارض اصل براءة الذمة وصحة العقد ومالو اختلف الجاعل والمجعول له
في السعي فقال المالك حصل في يدك قبل الجعل وقال الراد بل بعده تعارض اصلا
براءة ذمة الجاعل من المال وعدم تقدم الحصول على الجعل واذا تعارضا لم يبق
دليل على شغل ذمة المالك فيقدم قوله بيمينه وهو واضح وثانيها ان لا يكون
في مقام الاضرار بالمسلم ومن في حكمه كالصبي المسبي والمعاهد والذمي لعموم نفي
الضرر والاضرار الثابت عقلا ونقلا فيلزم التدارك لو فعل وهذا لا يختص
باصل البراءة بل يجري في جميع الاصول والقواعد فالشفعة تثبت لاجل رفع
الضرر الحاصل او المتوقع بالنسبة الى الشريك وان كانت مخالفة لاصالة براءة
ذمة المشتري للزوم الرد عليه ولاجل الضرر المحتمل والمتوقع عن صحة العقد
بالخيار والارش ونحوهما واذا فتح انسان قفصا لطاير فطار او حبس
شاة او امسك رجلا فهرب دابته وضلت فانه لا يصح التمسك بالبراءة الاصلية
في حق الفاعل لما عرفت من ان شرط التمسك بالاصل فقد الدليل الذي يكون
اخص منه والعقل وعموم نفي الضرر والاضرار بالمسلم ومن في حكمه هنا معارضان
لها فلا بد من جبر الضرر المعين ان كان هنالك والا فالصلح وثالثها ان لا يكون المتمسك
به من اجزاء العبادة الواجبة فانها توقيفية وقد تقدمت الاشارة اليه فان
قلت لا نم الاشتغال بازيد من المجمع عليه لان التكليف بالمجمل مع عدم البيان
قبيح قلت قد تقدم في الفائدة الثالثة نقل هذا الكلام عن المحقق الخوانساري
وذكرنا في جوابه ان التكليف وقع بالمجمل وقبح الخطاب به مع عدم الاتيان بالمبين
الى وقت الحاجة انما يصدق لو لم يمكن الاتيان به ولو بالاحتياط مقدمة

لا مانع منها شرعا والانجاز بل واقع كما عرفت آنفا في قاضي الفريضة المنسية
وذي الثوب المشتبه بالنجاسة وغير ذلك مما لا يحصى نعم لو وقع الاشكال في كون
المقدمة مما نفعه ومبطلة ام لا فهو من القسم اى ما يقبح التكليف فيه بالجهل لعدم امكان
الاتيان به يقينا ولو بان يأتي بها فان تركها كما يحتمل ان يكون مبطلا للعبادة فكذا
فعلها فلا يحصل البراءة على التقديرين فلا يكون مقدمة لحصول البراءة حتى يكون
استصحاب شغل الذمة مقتضيا للاتيان بها تحصيلا للبراءة فلا يجب الاتيان بها لاصالة
براءة الذمة عنها فلو لم يجد الساتر الا في ثوب نجس فكما ان ستر العورة مقدمة
فكذا لبس النجس حال الصلوة مبطل ولذا وقع الخلاف في الصلوة عريانا ترجيحا
لجانب الطهارة وتحصيلها او مع الثوب النجس للصلوة ترجيحا لجانب الستر وتحصيله
لكن الاستناد الى الاصل في مثل هذا المقام لا باس به وتحقيق الحال له محل آخر

الفائدة التاسعة والعشرون لحجية الاصل شرط آخر افرد عن ساير الشروط لطول
الكلام فيه وترتب الاحكام فروعا كثيرة عليه وهو بذل الجهد من المستدل به
فيما يوجب تحصيل الحكم فان فقد تمسك به والا فلا تقوى للمعارضة بدلا لما عرفت
من انه اعم من كل الادلة ومع تعارض العام والخاص وفقد المرجح لا بد من حمل
العام على الخاص نعم يرجح احد المتعارضين على الآخر على الاقوى كما تقدم تحقيقه
سابقا وذلك اى اشتراط حجية الاصل ببذل الجهد والفحص عن ما يوجب الحكم للعلم
الاجمالي الحاصل من الضرورة بتوقف الاحكام وكون الانبياء مبعوثين لتبليغها الى
الانام مضافا الى ما ورد عنهم متواترا من الامر باخذ شرايع الاسلام عنهم ع
ومع غيبتهم عن نوابهم وحال الناس كحال من اوطى طومارا وقيل له ان فيه احكاما
كثيرة عليك بمطالعته والعمل بمضمونه فلا يمكن له ترك الرجوع استنادا الى
الاصل ولذا كان حال العوام ومنه يظهر وجه عدم معذورية الجاهل بالاحكام
الشرعية وان طابق فعله الحكم الشرعي اتفاقا كما ادعاه الفقهاء الاماثل الا في
المواضع المستثناة بخصوصها بالنص والاجماع كمسئلة القصر والاتمام والجهر والاخفات
والاحرام وصوم المسافر وغير ذلك مما تبين في الفقه نعم يعذر الخطاء بعد
السعي لان التكليف بقدر الوسع والطاقة ولا يعذر المصوب قبل السعي و

والاجتهاد واما المجتهد والعامي بعد تحصيلهما الشرايط كما تقدم يكون ظنهما
حجة لهما طابق الواقع ام لا ولولا ذلك لزم بطلان عبادتهم طابقت الواقع ام لا لان
المعتبر شرعا هو السعي والاجتهاد دون المطابقة للواقع وعدمها لان التكليف
منوط بالامر الاختياري دون الاتفاقي والذي بيد المكلف اختياره هو الاول دون
الثاني كما سيجيء اما بطلان عبادتهم في الثاني اى في صورة عدم المطابقة للواقع
فظاهر لانها عبارة عن عدم الموافقة للامر وهنا كذلك ولا نزاع فيه اى في البطلان
في هذا الفرض ولا في لزوم الاداء لو تفطن في الوقت والمشهور لزوم القضاء ايضا
لو لم يتفطن الا بعد مضي الوقت لانه ما صلى مثلا ونحوها ساير العبادات بناء على
الاصح وهو كون العبادات اسما للصحيحة وكل من لم يصل حتى خرج الوقت يجب
عليه القضاء لعموم ما دل على وجوب قضاء الفوايت بل ولو قلنا بكون العبادات
اسما للاعم من الصحيحة اذ لو كان الفايت جزءا كان عدم حصول الماهية المركبة
المامور بها ظاهرا وكذا لو كان شرطا فان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط غاية
ما في الباب تسميتها صلوة مثلا والا فلا شك في عدم تحقق المقصود للشرع و
هو يكفي لوجوب القضاء فان القضاء متفرع على عدم الاتيان به هذا الخ قلنا
من كون وجوب القضاء لعموم ما دل عليه ان جعلناه بفرض جديد كما هو المشهور
وان قلنا تابع للاداء فالامر واضح حيث انه لا يحتاج الى امر آخر بل يكفي في وجوبه
الامر بالاداء واما في الاول اى في صورة المطابقة فان لم يظن انها اى العبادة
التي اتى بها حكم شرعي تسامح في العبادة اى موافقة للحكم الشرعي بطلت ايضا
بلا عناد لعدم تاتي النية فانها عبارة عن قصد التقرب والتخلص به
الى الله والخلاص له سبحانه في الفعل فلو لم يظن انه مامور به او راجح
شرعا كيف يمكنه قصد التقرب لا الظن به فان لم يثق بظنه ولم يطمئن اطمئنانا
يكون هو الباعث والداعي له الى الفعل بل كان مستندا الى غير علم باعتباره شرعا
فكذلك لذلك ايضا فان الظن المستند الى مجرد الاستحسان العقلي وتقليد من لا
يعلم وجوب تقليده شرعا وبالجملة ما لا يكون مستندا الى دليل شرعي وحجة
قاطعة ليس مما يمكن الاتيان بالفعل بقصد التقرب والاخلاص بمجرده بل بحجة

[حاشية: اى السعي والاجتهاد]

كعدمه في عدم صيرورته داعيا باعثا لقصد القربة وهو واضح والا يكن ظنه
كك بل كان مستندا الى دليل يطمئن به من الادلة الشرعية المعروفة بحيث يمكنه
الثبت مع ذلك فان لم يكن مجتهدا جامعا للشرائط ولا مقلدا له فلا حجية فيه ايضا اذ
لا دليل على حجية كل ظن والا لزم الهرج والمرج في الفقه لوقوع الخلاف فيه والتعارض
في ادلته كثيرا فلا يمكن الحكم للعامي بالصحة من دون تقليد وليس المراد من
العامي من لا يعرف شيئا فيشمل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وان كان عالما بطرف
من العلوم والمراد ممن لم يبلغ رتبة الاجتهاد لا يمكنه الحكم بصحة عبادته الخلافية
من الموافقة لبعض الاقوال والادلة بمجرد ترجيح وحصول ظن له منها مع حكم
الاقوال الاخر التي ربما بها مجتهدون كاملون بلا ريبة وهي مستندة الى الادلة
الاخر ايضا بفساده نعم يحكم المجتهد بهما معا اي بالصحة والفساد جميعا في عبادة
واحدة فاقدة لبعض الاجزاء او الشروط المختلف فيه بالاضافة الى الاقوال المختلفة
وان كان هو بنفسه قائلا باحدهما ونافيا للاخر فانه انما هو بالنسبة اليه
والى مقلديه خاصة واما بالنسبة الى سائر المجتهدين والمقلدين لهم فيحكم
بهما معا الاول اعني الصحة بالنسبة الى مقلد الحاكم بها ومن يقلده والثاني
اعني الفساد بالنسبة الى مقلد الحاكم به وهذا لم يقلد احدا حتى يدخل في احدى
الفرقتين ويحكم عليه بما حكم عليها نعم يحكمون جميعا بفساد عبادته لاتفاقهم
على انه لا يصح عبادة احد من دون تقليد واجتهاد ولو وافق ظنه ظن الكل
اي في المسئلة الوفاقية بكون ظنه مطابقا للمظنون حكم الله ولا دليل على
حجيته كليا وقد عرفت ان العمل بالظن من غير دليل حرام مع ان شغل الذمة
الثابتة يقينا يستدعي برائتها كك ولا تحصل البرائة اليقينية الا مع استنادها
الى التقليد والاجتهاد لدلالة الادلة القطعية على حجيتهما واما بعدهما فلا دليل
كما عرفت فلا يرتفع اشتغال الذمة ايضا وايضا فان الاطاعة العرفية واجبة لقوله
تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول وانما قيدنا بالعرفية لان لفظ الاطاعة
من الموضوعات وقد علمت ان مرجعها الى اللغة والعرف فهو على الاطاعة العرفية
لا تحصل الا بالاتيان بالواقع لا باي ظن يكون الا مع الرخصة الشرعية في العمل بالظن وهي

موجودة

موجودة في المجتهد والمقلد فظهر ان محل النزاع اي الجاهل العامل بظنه الحاصل
له من دون تقليد واجتهاد او لتقليد من لا يعتبر تقليده شرعا مع ان مذهب الشيعة
والمعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين وبالعدل دون الجبر والاضطرار
تعلق التكليف بالامر الاختياري وترتب الجزاء على نفس الفعل لا على وصف الاتفاقي
ومتعلق الاختيار ليس سوى نفس فعل وكل من المطابقة وعدمها ليس
اختياريا وانما هو امر اتفاقي ولا فرق بين المؤمن والكافر مثلا في الفعل الاختياري
اعني تحصيل العقايد على وجه النظر الصحيح لا في المطابقة وعدمها وهما وصفان
اتفاقيان دون الفعل الاختياري المذكور لتساويهما في ترك تحصيل عقايدهما و
اخذهما بالنظر الصحيح وتقليدهما لآبائهما وامهاتهما وغيرهم ومن لا يعتبر تقليده و
العمل بالظن مع الجهل بتكليفه الامر غايته ما هنالك اتفاق كون هذا اي اعتقاد المؤمن
مطابقا للواقع والاخر اي الكافر مخالفا له فاما ان يكون المخالف غير اثم وهو خلاف
الاجماع او الموافق اثما وهو المطلوب مع ان في الاخبار اشارات اليه ايضا كالصحيح عن زرارة
عن الباقر ع بني الاسلام على خمسة الى ان قال لو ان رجلا قام ليله وتصدق بجميع
ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله
بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان الحديث
وروى في الكافي عن ابراهيم بن ابي البلاد عن بعض اصحابه عنهم ع قال يقال للمؤمن
في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال له من نبيك
فيقول محمد ص فيقال من امامك فيقول فلان فيقال من اين علمت ذلك فيقول
امر هداني الله له وثبتني عليه فيقال له نم كنوم العروس الى ان قال ويقال للكافر
من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام
فيقال كيف علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة
لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب الرصاص
الحديث وغيره مما دل على لزوم الاخذ عنهم ومجرد الظن لا يكفي لان اثبات
الجزئيات الشرعية بشهادة العدلين وغيرهما من الظنون يحتاج الى دليل
شرعي كاثبات درهم لزيد على عمرو مثلا فكيف لا يفتقر اليه ما هو اخطر

٢ وصام نهاره م

كالعبادة او بحجية الظنون الناشئة عن اهوائهم وبحجية عبادة انهم التي عرفوها
بتقليد امهاتهم وآبائهم سيما اذا كان مقتضى العقل هو عدم حجية قول غير
المعصوم حتى المجتهد الحي الا مع الرخصة الشرعية التي هي في غيره ممنوعة فظهر ان
الجاهل لا يعذر الا في المسئلة المستثناة بنص او اجماع وقول المجتهد ليس بحجة
حقيقة بل الحجة هو دليله تمهيد لدفع ما سيذكر في السؤال من ان الحجة قول
المجتهد وهو لا يموت وانما يموت قائله ولا حجة في الشخص بخصوصه فلا وجه
لعدم جواز تقليد الميت كما ذهبوا اليه ايضا والتمهيد بانا لا نسلم ان قول المجتهد
حجة في الحقيقة ولو ذكر في المحاورات او العبارات كان توسعا بل الحجة هو دليله اعني
نتيجة القياس القطعي المتقدم وذلك اي عدم حجية قول المجتهد في نفسه لوضوح
ان الحجة عندنا معشر الامامية منحصرة في قول الشارع والتغاير بين ظن المجتهد وقول
الشارع مما لا ريب فيه فكيف يكون ظن المجتهد حجة على ان قول الشارع وحكمه واحد
بناء على مذهب المخطئة فكيف يكون ظن المجتهد نفس قول الشارع والحال ان
الاقوال مختلفة والآراء منتشرة وقول الشارع واحد على مذهب المخطئة فحجية
قول الشارع لا يستلزم حجية ظن المجتهد فان قلت ظن المجتهد مع استناده الى
دليل شرعي حجة فلا فرق بين حياته ومماته اذ لا يموت الدليل ولا حجة في
الشخص بخصوصه كما قلت قلت ان كان المراد من استناده الى الدليل مطابقته
للدليل الذي هو دليل في نفس الامر انتقض بظنون الجهال والنساء والاطفال
اذا طابقت الادلة في نفس الامر ولا نقول بحجيتها وان كان عبارة عن اخذه
عنه باي وجه كان فهو غير موجب لحقيقته لتفاوت الافهام في معرفة الادلة
وايضا فان كان المراد من الدليل ما هو دليل عند المجتهد فواضح ان حكمه
بنشاء عن دليل علمه شرعيا وان كان ما هو كذلك واقعا فهو ممنوع بالنسبة الى
الى العامي لانه ان قدر عليه كان اعلى رتبة من المجتهد ولم يجز له التقليد
والحاصل انه ان كان المراد استناد رأيه الى ما هو دليل له بحسب اعتقاده
وان لم يكن دليلا بحسب الواقع نظرا انه لا وجه بحجية مثل ذلك فان نفس
الدليل المزبور لما جاز ان لا يكون دليلا في نفس الامر عليه ويكون المستدل

انه

بحقيقته

به مخطئا انما توهم لم يكن وجه لحجيته من غير دليل قطعي على حجية مثله و
اعتقاده اي ظنه بكونه دليلا مضافا الى ان والده بموته كما سيجيء ايضا مما يجوز
عليه الخطاء فلا يكون وجه لحجيته ايضا من غير دليل قطعي والدليل القطعي
الدال عليه مختص بحال الحيوة دون موته وان كان المراد استناده الى ما هو دليل
في نفس الامر بمعنى ان هذا المقلد يعلم ان قول المجتهد المزبور مستند الى دليل
الفلاني دال على قوله في نفس الامر فيعلم حقيقة حكمه واقعا فهو متم بالنسبة
الى العامي يعني ان العامي لا طريق له الى معرفة ذلك بل المجتهد ايضا لا يمكنه
هذا الادعاء لان غاية ما يحصل من الادلة الشرعية هو الظن للمجتهد بل فكيف
يحصل للمقلد العلم منها ولو فرض حصول العلم له منها لم يكن مقلدا ح بل كان
اعلى رتبة من المجتهد حيث انه لا سبيل الى العلم بالحكم الشرعي وهذا قد تمكن
منه والمقلد من لا يعرف الدليل اصلا وانما يكون مستنده في الحكم الشرعي مجرد
قول المجتهد سواء اطلع على دليله ووجه دلالته ام لا حتى انه يجب عليه
التقليد في المقام الذي يصح فيه فيما يظن عدم دلالته على مدعاه ايضا فان فهم
المقلد للدليل ودلالته غير معتبر اصلا واذا فرض علمه بالدلالة واقعا لم يجز عليه
التقليد بل الاجتهاد ايضا لانه في درجة العصمة على هذا الفرض وان كان
المراد استناد قول المجتهد الى ما هو دليل في نفس الامر وان لم يعلم المقلد
لم يطلع عليه ولا على وجه دلالته فالمنع اوضح كيف وذلك مبني على تصويب
المجتهدين في آرائهم وهو قول واضح الفساد وايضا لم يقل احد بموت دليل
المجتهد حتى يتوهم انه لم يمت بل نقول بفوت دليل المقلد وهو ظن المجتهد
للدليل لانه اي المقلد لا يعرفه اي الدليل كما عرفت بموته متعلق بالفوت
اي يفوت ظن المجتهد الذي هو دليل بموته المقلد فان الميت لا ظن له وذلك
لان الظن والشك وان كانا عرضا للنفس الناطقة وهي مما تبقى بعد فناء
البدن الا انهما مختصان بحال الحيوة نظرا الى احتجابها حال تعلقها بالبدن بالحجب
المادية المانعة لها عن الاطلاع على حقائق الاشياء على ما هي عليه اطلاعا شهوديا
يسمى بالعقل المستفاد وان كان امكن تحصيلها بالرياضات والمجاهدات

٢ تمام

وتصفيتها عن خباثات الكدورات الحسية بتزكيتها عن ذمائم الشهوات والاخلاق
الردية الا انها مضافا الى كونها كالكبريت الاحمر لا يفوز بها الا الخلص من الاولياء
العارفين والكمل من المقربين المخلصين مما لا ترتفع تلك الحجب بالكلية عنها
حال تعلقها بالبدن ولا تحصل لها ذلك الشهود الكلي وكشف الغطاء الحقيقي الا
بعد رفع علاقتها بالبدن بالممات ولحوقها في سلك المجردات الصرفة واتصالها
بعالم القدس ولو فرض حصوله نادرا فهو كالبرق الخاطف قل ما يدوم وبالجملة
الباعث لعدم حصول مراتب اليقين لها في حال الحيوة فيما لا يحصل هو ما ذكرناه
من الاحتجاب فاذا ارتفع عنه الحجاب واكتشف عنه الغطاء شاهد جميع الاشياء
على ما هي عليه ببصره النافذ الحديد بما لا يتصور لمزيد فيكون علمه بجميع الاشياء
من قبيل الشهود الذي هو اعلى مراتب اليقين فلا يتصور هناك الشك والتخمين بل
هو من اشرف العلوم وابهاها واعلى مراتب اليقين واسناها وهو واضح
ومنه يظهر ان تبدل ظنه الحاصل في حيوته بالعلم بعد مماته اما بما يطابقه
سلبا وايجابا ويخالفه نفيا واثباتا تكون في الحكم الشرعي كتغير الظن في حال حيوته
اذ معناه اي مع تغير ظن المجتهد في حال الحيوة وتبدل رايه لا يكون ظنه
الاول حجة على المقلد ولا يمكنه العمل به قطعا مع بقاء دليله على حاله اذ
لا شك في كون دليله الاول مستندا الى دليل للحالة والدليل لا يتصور
فيه التغير بل هو على ما كان عليه وانما التغير في فهم المجتهد واستنباطه
الحكم الشرعي منه فهو اصرح شاهد على ان الدليل من حيث هو لا عبرة به
وانه ليس سندا لعمل المقلد وحجة له والا جاز له العمل برايه الاول لكونه
مستندا الى ذلك الدليل الباقي على حاله بل العبرة والسند له هو فهم المجتهد
وظنه الحاصل منه ولاجله يجب تغير تقليده بتغير ظن مجتهده فاذا فرضنا
ان ظن المجتهد زال بالموت وتبدل بطور اخر من اليقين ولا يدرى انه
مطابق له نفيا واثباتا او مخالف فقد زال ما هو مستند المقلد ومعتبر
عنده في تقليده فيمتنع تقليده كما يمتنع في صورة التغير في الحيوة فان قلت
اذا تغير ظن المجتهد في حال حيوته ولم يطلع عليه المقلد فانه لا محالة

يجب

يجب عليه البناء على تقليده لعدم علمه بظنه فكذا في صورة الموت لانه لا يدرى
ما الفرق ما حصل له من العلم بعد الموت لما قبله وتغيره عما كان عليه في حال
الحيوة فانه في تلك الصورة لعدم علمه بالتغير يبنى على الاستصحاب وان الاصل
بقاء ظنه على حاله وفي هذه الصورة يعلم زوال الظن الذي هو مستنده
بموته وتبدله بحقيقة اخرى مغايرة له فان اليقين حقيقة غير حقيقة
الظن فمجرد عدم علمنا بمطابقة ذلك النوع من اليقين نفيا واثباتا لا يكفي
لان الشرط في الاستصحاب بقاء ذات الموضوع في الحالين والشك في
وصفه والموضوع هنا الظن وقد زال يقينا وتبدل باليقين الذي هو حقيقة
اخرى مغايرة له فالشك في المطابقة له لا ينفع في اجراء الاستصحاب بخلاف
الصورة الاولى فانه في حيوته يدعى ان الثابت له في الحالين هو الظن الحاصل
من الاستنباط من الادلة الظنية فهو نوع واحد وحقيقة واحدة وانما
الشك في بقاء ذلك الظن او تبدله بفرد اخر من نوع ذلك الظن وهذا
مقام الاستصحاب فلا وجه للمقايسة بل لو اردت التشبيه كان المناسب
لك التمثيل بما ذكرناه لك اولا من صورة حصول العلم بالتغير فانه لا يجوز
له التقليد ح قطعا فهو واضح فتفطن وايضا قد عرفت انه لا حجية في ظن
المجتهد من حيث هو ظن للاخر لا للمقلد بل حجيته كحجية شهادة العدلين
انما هي من جهة الادلة القطعية الدالة عليها وهي اي تلك الادلة القطعية
القطعية مختصة بحال الحيوة دون ما بعدها اذ معظمها الاجماع من المسلمين وسد
باب العلم وانحصار الطريق في الظن وامتناع التكليف بما لا يطاق بعد القطع
ببقاء التكليف ومعلوم فقد الاول اي الاجماع هنا ولو لم نقل بتحققه على خلافه
كما نقلوه بل ربما ادعى انه المعلوم من مذهب الشيعة ويظهر ذلك اي
كونه معلوما من مذهب الشيعة من اهل السنة حيث انهم نسبوه اليهم
فيعلم كونهم معترفين بهذا القول حتى عند اهل السنة والثاني اي
انسداد باب العلم مختص بما لا يكون اقوى منه وظن الحي اقوى للاجماع
عليه ولا اقل من تسليم الخصم اياه دون الميت قال في المعالم ويمكن

فالاصل بقاؤه على ما كان
عليه قلنا قد بينا الحصول
العلم بالتغير وان لم يعلم
تغيره مع عدم علم المقلد له
في الحكم

الموت

العمل

معروفين

الاحتجاج لما ى المنع عن تقليد الميت بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول
سابقا و للزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد و كلا الوجهين
لا يصلحان دليلا لمحل النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد
الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز
قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية و فرض العامي فيها الرجوع
الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور
بطو وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد من الاعتبار
غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع
وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى واعترض
عليه صاحب الوافية بوجوه نشير اليها اجمالا ونجيب عنها الاول منع الاجماع على جواز
تقليد الاحياء مع مخالفة كثير من الاصحاب ومنعهم عنه بل نسب الشهيد في
ذكرى الى قدماء اصحابنا و فقهاء حلب وظهر من كلام الكليني ره في منع التقليد
لاناطة التكليف بالعلم واليقين ونهيه عن التقليد والاستحسان وجعل ابن
حمزة الاجتهاد عينيا ولو سلم فالعلم بدخول قول المعصوم وتقريره في هذه المسائل
الاصولية التي علم عدم الكلام عنها في عصرهم ع غير ممكن الحصول لعدم ذكرها
في كتب القدماء او غيرهم سوى العلامة ومن تأخر عنه فكيف يمكن العلم بالاجماع
الذي يكون حجة عندنا اقول قد تبين في محله ويجيئ مفصلا ان وجود
المخالف في المسئلة لا ينافي تحقق الاجماع وانعقاد الاجماع في هذه الاعصار
وصيرورة الحكم بجواز التقليد ضروريا بين المسلمين من غير نكير امر غني
عن البيان ولعل مراد الكليني من التقليد الممنوع المحرم عنه تقليد علماء
الجمهور بقرينة عطف الاستحسان عليه كما ينبئ عليه خبر الاحتجاج المتقدم وكيف
يمكن القول بعينية الاجتهاد مع لزوم الحرج العظيم بل التكليف بما لا يطاق
بالنسبة الى اكثر البلاد من النساء والعوام وبطلان المعايش واختلال النظام
واما كون المسئلة اصولية مستحدثة بعد زمان الائمة فلا يضر في حصول الاجماع
اما اولا فلحصول القطع بحجية ما اتفقوا عليه بعد حصول الاتفاق وان لم يكن

كاشفا عن قولهم ع كما في اتفاق اللغويين والنحويين وغيرهم بل حصول القطع بالضرورة
في امثال هذا المقام بلا شك ولا ريبة في امثال هذه الاعصار فنجزم بان انكاره
مكابرة ولا اقل من الظن المستند الى الادلة القطعية بالنسبة الى المجتهد و هو واضح
واما ثانيا فلان اتفاق كل طائفة يكشف عن قول رئيسهم المقدم في الفن وهذا حكم
شرعي توقيفي موقوف على بيان اهل البيت ع فهم الرؤساء في مثله واتفاق شيعتهم و
اتباعهم كاشف عن قولهم بلا ريبة ولا يضر كون الحكم حادثا بعد زمانهم و الا
لا نتقض بالفروع المستحدثة بعد عصرهم ع من جزئيات المسائل بحيث ينبغي
ان لا يمكن فيها الاحتجاج بالاجماع مع كونها من المسائل الفقهية ولعله مكابرة
وتحقيقه ان الاجماع المدعى في هذه الاعصار لو كان من قبيل النقل الى ان يتصل
بزمان الائمة ع كان الامر على ما ذكره لكنه ليس كذلك بل الاجماع محقق ثابت
بعد زمانهم كيف والامام موجود في كل عصر وهو داخل في الامة مطلع
على عقايدهم يجب عليه ردهم من الخطاء ومنعهم عن الاتفاق عليه فبعد
حصول القطع باتفاق الامة يحصل القطع بدخول الامام في جملتهم او رضاه بقولهم
بقولهم واما منع امكان حصوله في هذه الاعصار فسيجيئ ما فيه من الكلام في
بحث الاجماع انشاء الله مع ان الاجماع الحاصل في هذا المقام ليس من قبيل الاجماع النظري
بل من باب الضرورة فلا مجال لهذا الكلام في امثال هذا المقام ثم قال الثاني انه
روى الكشي الى ان قال دخل ابو جعفر الثاني على يعود ني في مرضي فاذا عند راسه
كتاب يوم وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى آخره وجعل
يقول رحم الله يونس والظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الامام على
تقليد يونس بعد موته ونظر العسكري اليه ايضا وقال هذا ديني ودين
آبائي وهو الحق كله وصرح ابن بابويه بجواز العمل بالفقيه مع انه كثيرا ما ينقل
فتاوى ابيه وهو صريح في تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته اقول وانت
ترى كلا من الدليلين لا دلالة لهما على ذلك بوجه كما لا يخفى ثم قال نعم الوجه الاخير هو
لزوم الحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع الناس
بامر الائمة الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم

في احكامهم والامر باخذ معالم الدين عنهم لكن تخصيص الحي واخراج الميت محتاج
الى دليل ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الاحياء للاندفاع بتقليد الميت ايضا
قلت اذا كان التقليد ظنا والظن منهي عنه عقلا ونقلا فتجويزه من باب الرخصة
مفتقر الى مرخص قطعي والمرخص اما الاجماع وهو مختص بالاحياء واذا لم
يسلم فيهم نفي الاموات اولى بالمنع واما الحرج وهو يندفع بالحي واندفاعه
بالميت ايضا لا يكفي لان الحي مسلم جواز تقليده بخلاف الميت حيث انه محل
النزاع لو لم يكن الاجماع على خلافه والامر بالرجوع الى اشخاص معهودين
ظاهر بل صريح في حال حيوتهم لو سلم كون المراد هو التقليد واما لو كان المراد
هو الوثوق والطمانينة باخبارهم فالبحث ساقط عن اصله ثم قال الثالث
قوله ان المسئلة اجتهادية الخ ممنوع لان المسئلة اصولية يمكن تحصيل القطع بها
لان جواز الاستفتاء عن المجتهد لكونه مخبرا عن احكام الله تعالى فلا يؤثر فيه
الموت والحيوة قلت لو سلمنا كون المسئلة مما يمكن فيه القطع كما هو الظاهر فلا
شك ان علة جواز الاستفتاء ليست ما ذكره على حذو ما قرره فان كون
الفتوى اخبارا ممنوع ولو سلم فكون كل خبر حجة وان لم يحصل منه القطع بل حصل
العلم الاجمالي بخطاء بعضها في الجملة ممنوع بل العلة اما الاجماع او حصول الظن الاقوى
من قوله بعد انسداد باب العلم بحصر الحمل فيه وهما مختصان بالحي دون
الميت كما عرفت فقوله لا يؤثر فيه الحيوة والممات ظاهر الفساد لان المعتبر
هو ظنه الحاصل من اجتهاده وقد زال الظن بموته كما عرفت ثم قال ره و
على تقدير تسليم كون المسئلة اجتهادية فلا نسلم ان فرض العامي الرجوع
فيها الى المجتهد فانه مبني على ما اشار اليه بقوله على اصولنا من عدم
صحة تجزي الاجتهاد وقد عرفت بطلانه وح فيمكن الاجتهاد في هذه
المسئلة ثم الرجوع الى فتاوى الاموات في بقية الاحكام واما ما ادعاه من
البعد لا معنى له في مقام البرهان قلت لا افهم معنى هذا الكلام ولعله
مبني على عدم فهمه لمعنى العبارة اذ ليس كلامه مبنيا على المنع من تجزي
الاجتهاد اذ لا ربط له هنا بل مراده من قوله على اصولنا الاشارة الى مسئلة

التصويب

التصويب والتخطئة في المسائل الاجتهادية فانه لو قلنا بكون المسئلة اجتهادية
فان قلنا بالتصويب يحصل القطع بحكم الله من فتوى الميت وكان الحكم بجواز
تقليده صحيحا واما ان قلنا بالتخطئة كما عليه مبنى اصولنا كان الحكم ظنيا والعمل
بالظن من دون مرخص شرعي مما يقطع العقل والشرع بامتناعه ولا رخصة
للعامي في العمل بالظنون الا ما يحصل له من التقليد لكونه مستندا الى الادلة
القطعية فلا بد له في هذه المسئلة من التقليد فان قلد فيها الميت ايضا كان
دورا باطلا وان قلد الحي فيها ثم الميت في باقي الاحكام كان بعيدا عن
الاعتبار العقلي غالبا مخالفا لاتفاق علمائنا على المنع من تقليد الميت مع وجود
الحي كما حكاه بعضهم ومنهم ابو الشهيد ره ولعل مراده من الاعتبار هو
حديث سد باب العلم فانه يقتضي العمل بالظن الاقوى وانحصار الرخصة
فيه ولاجله رخص له في التقليد ولا شك في ان الظن الحاصل من قول
الحي مع وجوده اقوى لدلالة الادلة القطعية عليه كما عرفت وللتجديد
النظر مكررا فيكون ابعد عن الخطاء ومع التمكن من الاقوى لا يجوز العمل
بغيره واما تقييد البعد عن الاعتبار بالغالب فلانه قد يمكن ان يكون
الظن الحاصل من قول الميت اقوى من قول الحي سيما اذا كان المقلد متمكنا
من ملاحظة المدارك ورجحان القول على قول الحي فيحصل له من ذلك او
من كونه افضل واضبط واوثق من الحي عنده الظن الاقوى وهذا امر ممكن
بل واقع الا انه خيالي فيه فان المراد من الاقوى ليس ما هو الاقوى في نظر
المقلد نفسه اذ لا عبرة بظنه وان كان اقوى لعدم تعينيا من العلم عنده ولذا
لا يجوز له العمل بالظن خلاف ما افتاه مجتهده من ملاحظة المدارك
اذا كان متمكنا منها بل المراد ما هو الاقوى في نفس الامر بالنظر الى الادلة المعتبرة
ولا شك ان الظن الحاصل من قول الحي لاستناده الى الادلة القطعية و
مسلمية الخصم اقوى من الميت فعلم ان مراده من البعد ليس مجرد الاستبعاد
حتى لا يسمع في مقام البرهان بل هو من قبيل ما شاع في المحاورات ان قول
فلان بعيد عن الحق وان هذا الكلام بمعزل عن التحقيق ثم انه فصل

تفصیل الغیر بیالم یذهب الیه احد ولا دل علیه دلیل فلا یحق ان ینظر ولا یستحق
ان یذکر ولبعض العلماء المحدثین من متاخری المتاخرین وجوه علی جواز تقلید
المیت وصحة عبادة الجاهل ساذکرها مع جوابها فی الفایدة الآتیة ویظهر مما ذکر
عدم جواز التقلید فی الاصول لانه ظن ممنوع عنه الا مع الدلیل ولیس فلیس
ویجیء مزید تحقیق وبحث لهذه المسئلة فیما بعد ان شاء الله وظهر فساد ما ادعاه
ملوح بعضهم من جواز تقلید المیت استنادا بعدم الدلیل تارة کما ذکره صاحب
المفاتیح وغیره وبعموم ما دل علی جواز التقلید اخری کما اشرنا الیه فی کلام المنقول
عن صاحب الوافیة فان فقد الدلیل لا یکفی لاثبات ما یخالف الاصول والقواعد
العقلیة والعموم مختص بالحی کما عرفت **تذنیب** انحصار الحجة فی الاجتهاد
والتقلید علی ما بیناه انما هو مع التمکن منهما بوجود المجتهد الحی الجامع للشرایط
وامکان الاخذ منه واما مع فقده او بعدم التمکن منه فیکفی بذل الجهد
فی تحصیل الاحوط عنده والعمل به اذ التکلیف بقدر الطاقة وان لم یمکنه استعلام
الاحوط بنفسه لزمه الاخذ ممن یمکنه ذلک والحاصل انه یلزم الاقتصاد
فیما یخالف الاصل القطعی اعنی العمل بالظن علی قدر الضرورة وقال بعض
المتاخرین الاشبه ان یقال ان المستفتی ان وجد المجتهد لم یجز الاستفتاء
من الحاکی سواء کان من میت او حی لانه مکلف بالاخذ باقوی الظنین فتعین
علیه کالمجتهد فانه یجب علیه العمل باقوی الدلیلین فان لم یجد فلا یخ
اما انه یجد من یحکی عن الحی ولا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم یجده
وجب الاخذ من کتب المجتهدین الماضین انتهی وربما نقل ذلک عن علی بن
هلال الجزایری قیل وقال بعض المتاخرین الی عدم بطلان التقلید بموت
المجتهد الذی قلده فی حیاته مع عدم جواز تقلید المیت ابتداء بعد موته وهو
اضعف الاقوال والحق ما فصلناه لک وحاصله انه لابد من کمال بذل الجهد
والسعی التام فی تحصیل البرائة الیقینیة بالاحکام الالهیة بالاتیان بما فی حد
وسعه وطاقته حتی یکون الزاید علیه بالنسبة الیه تکلیفا بما لا یطاق
سواء کان مجتهدا ام مقلدا ام غیرهما والسلام علی من اتبع الهدی **الفایدة**

الثلاثون قد ظهر لک وجه ما حکم به المشهور من عدم معذوریة الجاهل الا فی المواضع
المستثناة بالنص والاجماع کالاحرام والجهر والاخفات والقصر والاتمام وعدم جواز
التقلید فی الاصول مطلقا سواء کان الحی والمیت بل لابد من تحصیل الیقین فیها بالادلة
اجمالیة کانت او تفصیلیة وعدم جواز تقلید المیت فی الفروع واستشکل بعض
المتاخرین والمراد منه مولانا احمد الاردبیلی ره وتبعه علیه جملة ممن تاخر عنه
وبین وجه الاشکال بان فی ذلک صعوبة تامة سیما بالنسبة الی الاطفال و
النساء فی بدو التکلیف لعدم معرفتهم المجتهد ولا العدالة المعتبرة فیه و
فی الوسایط لتوقفه علی معرفة الواجبات والمحرمات وهم فی بدو التکلیف لم یطلعوا
علی حقایقها ولا یمکن لهم العمل بالشیاع بان فلانا عدل مع عدم معرفتهم
لماهیة العدالة ولا العمل بالعدلین ولا المعاشرة فان تحقیق کل ذلک
بالدلیل علیهم عسیر مع انه لم یکن واجبا علیهم قبل البلوغ لفقد التکلیف فکذا
بعده ایضا لعدم علمهم به ای بالتکلیف فان من شرط التکلیف العلم بالمکلف
به نعم مع فرض حصول الشرایط فیهم اتفاقا یصح التکلیف الا انه فرض
نادر لما نری ان اکثرهم لا یتمکنون عن فهم الامور الجزئیة فکیف بمثل
هذه التکالیف الصعبة والمطالب الدقیقة وبالجملة لا وجوب لما اعتبروه
لو لم یکن دلیل علی عدمه الا الاجماع وهو کما بیناه فی الفایدة السالفة بل الظاهر
الاکتفاء فی الاصول بما یوصل الی العلم ولو بسند ضعیف باطل او تقلید غیر معتبر
ولم ینقل عن السلف ایجاب الزاید عن الاعتقاد بل فی کلام الشارع اشارات
الیه ایضا کمدحه جماعة للطهارة بالماء مع عدم علمهم بحسنها اشارة الی ما
روی من ان واحدا من اهل الصفة اخذته اللینة فی طعمه من اکل الیقطین
فلم یقدر علی التطهیر به الا بالماء فتطهر به ثم اشتد خوفه من ان ینزل فیه
آیة عذاب فلما اصبح بعث النبی فاشتد خوفه من ذلک وجاء فزعا خائفا
فتبسم رسول الله ص وتلا علیه الآیة ان الله یحب التوابین ویحب المتطهرین
وصحة تیمم من تمرغ بالموقف غیر عالم بانه الموقف کما ورد فی الخبر و قول النبی
لعمار لما اجنب ولم یجد ماء وکان قد سمع بالتیمم فتمرغ بالتراب فلما

سمع به النبي صلى الله عليه وآله علمه كيفية التيمم قال له افلا صنعت كذا حيث يدل على انه لو فعل
كذلك صح وان لم يكن عالما به واستحسانه عليه السلام امام القوم حين نسوا الركعة
الاخيرة فاتيهم بها بعد فراغه من الصلوة واعادة المأموم صلوتهم فلما سمع عليه السلام بفعلهم
صوب فاعل الركعة بعد نسيانها اعني الامام وقال له كنت اصوب فعلا منهم مع
اشتراكهم في صورة الفعل عنهم من غير علم وشعور وغير ذلك وبالجملة من فعل
ما هو في نفس الامر وان لم يعلم كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى
لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم ياخذها من احد وظنها كذلك وفعل فانه
يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات وان لم ياخذها عن ادلتها فانه يكفي ما اعتقده
دليلا وان ادى الى المطلوب ولو كان تقليدا كذا يفهم من كلام منسوب الى المحقق نصير
الملة والدين قدس الله سره العزيز وفي كلام الشهيد اشارات اليه مثل مدحه
جماعة الطهارة بالحجر والماء مع عدم العلم بحسنها فصح جح من ربا الموقف ومثل
قوله لعمار حين غلط في التيمم الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو فعل كذا يصح
مع انه ما كان يعرف لنفي تصحيح من نسي ركعة ففعلها واستحسنه عليه السلام مع عدم
العلم والشريعة السهلة السمحة يقتضيه وما وقع في اوايل الاسلام من فعله عليه السلام
وفعل الكفار من الاكتفاء بمجرد قولهم بالشهادة وكذا فعل الائمة عليهم السلام مع من قال
بهم مما يفيد اليقين وكذا جميع الاحكام الصوم والقصر والاتمام وجميع المسائل
فلو اعطى زكوته للمؤمن مع عدم العلم يصح فتأمل واحفظ وفيه نظر فان
الصعوبة المدعاة في حيز المنع كيف وهم قادرون على الصنايع العجيبة والحرف
الغريبة والعلوم الوعرة كناية عن الاشكال مما يوافق اراءهم ويطابق اهواءهم
فكيف لا يهتدون على معرفة الواجبات وتميزها عن المستحبات مع سهولة الخطب
فيها ولو فرض عدم القدرة نادرا فلا شك في ارتفاع التكليف حينئذ او ادعاء
ذلك بالنسبة الى جميع المكلفين في اوايل التكليف خلط فاسد ولو سلم دل على
صحة عباداتهم ولو خالفت الواقع مع تسليم البطلان في صورة المخالفة و
ذلك لان الباعث لارتفاع التكليف عدم العلم او صعوبته والموافق
والمخالف سيان في ذلك مع انا نرى النساء والصبيان بل الشيوخ عبادة صحيحة

فالصعوبة

فالصعوبة بقيت على حالها بلا تمره تترتب على ما ذكره هذا الفاضل قال السيد
صدر الدين ره ما ملخصه هذا واما احكام الفرعية فالوضعي منها كجعل الشيء
سببا او مانعا او شرطا فالظاهر عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او غيره على
انها مما جعلها الشارع سببا او شرطا بل يكفي في صحتها فعلها مطابقة للواقع
اقول اخراج الحكم الوضعي عن قضية الاحكام الشرعية غير معقول لما تبين
لك ان الحكم الوضعي كالحكم التكليفي في كونه توقيفيا موقوفا على بيان الشارع
بل قد عرفت ان كثيرا من العلماء جعلوه راجعا اليه واذا كان الحكم الوضعي
شرعيا توقيفيا الزم تحصيل البراءة اليقينية فيه على حذو ما يلزمه في
ساير الاحكام الشرعية اذ الباعث لعدم المعذورية فيهما واحد ثم قال ره
واما الشرعي فلما كانت العبادات يعتبر فيها قصد التقرب لله تعالى فلا بد من
العلم بكونها مرضية عند المتقرب اليه فعلا في المأمور به وتركا في المنهي عنه
وهذا العلم يحصل من طريق العقل في بعض الافعال القلبية التي لا يبحث عنها
الفقهاء وان ورد بها الشرع فيحتاج المكلف في غيرها الى المخبر عن الله بان
الفعل الفلاني بصفة كذا والترك الفلاني كذلك مما يتقرب بهما الى الله تعالى فاذا
فعل او ترك بالنحو الواقعي معتقدا ان الشارع امر او نهى فقد حصل كمال النفس
في قوتها العملية ولا يقدح فيه كون المخبر ممن لا يجوز تقليده بل كونه كاذبا
في نفسه كما اذا اخبر بعبادة واسندها الى الشارع مع عدم سماعها من احد
واتفق مطابقته للواقع وعمل احد بمقتضاه لان ثمرة العبادة هو التقرب
لله تعالى وهو يحصل بقصده فلو فرض قصد التقرب وان لم يكن مطابقا
لما قرره الشارع لزم حصول الكمال المستلزم للصحة مع اعترافكم بفسادها
ح لانا نقول ليس كل فعل مما يحصل به الكمال المطلوب للنفس بجواز ان يكون
لخصوص ما قرره الشارع مدخلا فيه وان لم يبلغه عقولنا كما ان لتركيب الاطباء
للادوية مدخلا في صحة الامراض بحيث لو زيد او نقص في الاجزاء لم
يؤثر الاثر المطلوب فكذا حال العبادات لحفظ صحة النفس او ازالة مرضها
ولا ريب فيه عند من يقول باستحالة الترجيح بلا مرجح فان وضع

الشرطها على هيئة خاصة دون غيرها يحتاج الى مرجح الى ان قال وبالجملة لا دليل
على ان الشارع امر بالفعل والترك بشرط ان يكونا ماخوذين منه او من الامام او
المجتهد لا غير وان اسند الغير الى الامام وحصل الطمأنينة لقوله غاية الامر
كون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون تاركه آثما لاجله
وترك الامر الخارج لا ينضر بالامتثال اذا كانت العبادة باجزائها وشروطها
واقعة على النحو المقرر في الحسن المشهور وهو قوله من بلغه ثواب من الله على
عمل الخ اشارة الى ما قلناه انتهى ملخصا قلت المقصود من وضع العبادات وان كان
وصول النفس الى كمال قوتها العملية لكن قصور العقل عن ادراك طريق
الوصول اليها في مثل ما يبحث الفقيه عنه كما اعترف به يقتضي تفويض الامر فيه
الى العالم بحقايقها وتسليم الامر الى المطلع على دقايقها بالكلية واطاعته في
تفاصيلها واجزائها وشروطها وجزئياتها بالمرة بل عمدة الكمال الحاصل للنفس
هو حصول صفة العبودية والطاعة لها ولا يتحقق الا بالعلم بوجوه التكاليف مفصلا
كما عرفت وستعرف نفعلها مع عدم العلم بها لا يجدي في حصول الكمال المذكور لا
اذا كان حصول المطابقة للمامور به في نفس الامر على ما هو عليه لنا بل لا يتحقق
معنى الاطاعة والعبودية الا بفعلها بعد العلم بكونها مامورا بها لما عرفت ان لفظ
الطاعة من الموضوعات التي لا يفهم منها عرفا الا الامتثال اعني الاتيان بالفعل بعد
الاطلاع على الامر به واما من يفعل فعلا على سبيل الاتفاق فيتفق موافقته للمامور
به من دون علم له بوجه الامر وكيفيته فلا يعد في العرف طاعة وامتثالا فاذا
كان مدار الاهتداء الى وجوه التكليف على الظنون المختلفة والآراء المتناقضة
التي يعلم كون ما سوى واحد منها خطاء فكيف يحصل لاحد العلم بحصول
المامور به وان لم يعلمه الفاعل نعم اذا عمل بما يمكن في حقه من الظن
الاقوى المتفق على صحته بحيث يكون ما سواه بالنسبة اليه تكليفا بما لا يطاق
حصل العلم بكون ذلك مامورا به في حقه بخصوصه وان لم يعلم كونه
مامورا به مطلقا واما اذا لم يعمل الا بما يمكن ان يكون ما هو اقوى منه كتقليد
من لا يجوز تقليده او يشك في جوازه فلا يعلم كونه مامورا به في حقه بخصوصه

(هامش: ٢ مستحقا ٢ مستقلا / الامر / ولا كونه مامورا به)

لو سلمنا عدم العلم بعكسه فان قلت اذا فرضنا من يعطات في العبادات بحيث
يحصل الصحة على كل تقدير كمن صام وكف عن جميع ما يحتمل ان يكون مفطرا فلا
محالة يحصل العلم باتيانه بالمامور به قلت قد عرفت في الفايدة السابقة
ان الحكم بالصحة على اي التقادير المفروضة انما يحكم بها بالنسبة اليه والى
مقلديه خاصة وهذا لم يقلد احدا فكيف يحكم الكل بصحة عبادته ولو فرض
ذلك كان خارجا عن محل النزاع وبالجملة لا معنى لفرض حصول الصحة على
جميع الاقوال مع الجهل بالمسئلة بعد العلم بان الشارع عدم معذورية الجاهل
وبطلان عبادته ولعمري انه غفلة عجيبة صريحة والعجب من هذا الفاضل
النحرير كيف يسلم ويعترف انه ليس كل فعل مما يحصل به الكمال المطلوب للنفس
للنفس بجواز ان يكون لخصوص ما قرره الشارع مدخلا فيه وان لم يبلغه
عقولنا كما ان لخصوص الادوية وتركيبها مدخلا في الصحة ومع ذلك يجوز
الاكتفاء بتقليد من لا يجوز تقليده بل يكون كاذبا في نفسه وهل هذا
الا تناقض صريح بعد ما علم من بطلان القول بالتصويب وعدم التمكن
في الاحكام الشرعية وموضوعاتها التوقيفية من القطع والعجب منه قوله اخيرا
غاية الامر كون الاخذ على هذا النهج واجبا خارجا عن العبادة الخ اذ كيف
يكون خارجا مع ما عرفت من انه لا تصدق الامتثال معه والعبادة التي لا يكون
ممتثلا بها كيف يكون صحيحة مع ان النية ركن في العبادة وقد عرفت انه لا يمكن
قصد التقرب بدون العلم بوجه التكليف والعبادة بدون النية المعتبرة
فاسدة جزما مع ان الاخبار سيما الخبرين المتقدمين ظاهرة في البطلان واما ما اتى
به مؤيدا لمدعاه من الحسن المشهور فلا ريب ان ظاهره على الوجه الذي فهمه يدل
على صحة البدعة والتشريع مع اجماع الامامية على حرمة هذا الامر الشنيع بل له معان
ومحامل مفصلة في الكتب الفقهية وما ذكره الفاضل الاردبيلي اخيرا من ان
الظاهر هو الاكتفاء في الاصول الخ فاسد لما عرفت في الفايدة السابقة ولان
المخطئ في الاصول ليس بمؤمن اجماعا بل كافر في الجملة اي ما بالكفر المقابل للايمان
او للاسلام ولا يتمشى الحكم بكفر المخطئ مطلقا بل في الجملة على الاكتفاء المذكور

(هامش: الحاكم بالصحة / تهافت / الاظهر)

الاستيعاب صح

بالسند الضعيف والتقليد الباطل ونحوهما لعدم الايمان عن الخطاء في الظنون
وكيف يدعى ان المخطى فيما يكتفى فيه بالظن الضعيف كافرا او فاسقا فاذا قلنا بجواز
العمل بالظن لزم القول بالعفو عن الخطاء فيه مع ما عرفت من انه خلاف الاجماع
ولو قلت بانه يجوز له العمل بالظن مع التكليف بالاصابة للواقع اى يجوز له العمل
بظن يكون مطابقا للواقع دون غيره كان شناعته اقبح اذ مع انه تكليف
بما لا يطاق لان الامر انفاقى خارج عن القدرة فلا يمكن التكليف به يصير تكليفا
بالعلم والاجتهاد دون الظن لان العلم معناه ما انقطع معه بالمطابقة للواقع
وتداعتبر ذلك فلا يكون ظنا بل علما كما بين فى الفايدة السابقة مفصلا هذا
مضافا الى ما ورد عن الائمة من المبالغة فى طلب العلم والتفقه فى الدين والمنع
عن المسامحة حتى قال الصادق ع لوددت ان اضرب على رؤس اصحابى السياط
حتى يتفقهوا فى الدين والا فانتم اعراب وكان ذلك من العادة المستمرة فى جميع
الاعصار وعليه المدارس فى جميع الاقطار حتى ان الوعاظ على منابرهم والعلماء
فى مجالسهم والمصنفين فى كتبهم يبالغون فى الحث والتحريص على التعلم والجواب
الادلة والشواهد العقلية والنقلية على وجوب طلب العلم وما ذكره من عدم
امكان معرفة المجتهد ولا حقيقة العدالة الخ مدفوع اولا بانه شبهة اوردت
على اصل التقليد كلية ولا اختصاص لها بالعدالة بل للاجتهاد شروط كثيرة
كما سيجئ الاشارة اليها كالتبحر فى علم الحديث والرجال واصول الفقه والعربية
والمنطق والكلام والاطلاع على طريقة الفقهاء والانس بسيرتهم وغير
ذلك مما هو اصعب من العدالة بمراتب شتى وانما هى اسهلها جميعا ولذا
انها مما كلف بها عموم الامة عينا بخلاف باقى الشروط فانها من الواجبات الكفائية
وثانيا بان نحلها ان العلم باجتهاد المجتهد لا يتوقف على معرفة شرايطه
كما ان العلم بمهارة فلان فى صنعة لا يتوقف على معرفة دقايقها ولو كان
كذلك لم يقطع على ذلك الا الماهر فى الصنعة وهو فاسد بالضرورة بل يحصل
العلم الاجمالى القطعى بذلك من التجربة والقراين الخارجية كما يحصل العلم
للعوام الغير العارفين بالقواعد الطبية بمهارة الحاذق من الاطباء من غيرهم

من

وبالسعو

نكان التجربه

من الشياع والتجربة فرينة يحصل بها القطع بمهارة الطبيب وكذا مشاهدة الصنعة
بمهارة الصانع مع عدم العلم باصل الصنعة فكذلك الشياع بين الناس وتواطؤ
المامونين الموثوق بهم على مدحه واطرائه وتصديقه فى العلم والفقه والاجتهاد
وحصول العلم الاجمالى بذلك امر وجدانى لا ينكر وتفصيل الكلام فى رفع هذه
الشبهة موكول الى الى سايل المؤلفة فى شرايط الاجتهاد ثم ان الاجماع القطعى و
الاخبار المتواترة لم يدلا على جواز تقليد كل احد بل على جواز تقليد العارف
بشرايع الاحكام الناظر فى مسائل الحلال والحرام كما فى مقبولة عمر بن حنظلة المشهورة
بل خبر الاحتجاج الذى نقلنا منه موضع الحاجة فى الفايدة الثامنة تصرح بحرمة
تقليد من لم يتصف بذلك فكيف يعتبر تقليد من لا يعتبر تقليده وكثيرا ما
سئلوا عن تاخذ معالم ديننا فلا يجيبون بجواز تقليد كل من ارادوا او شاؤا وكانوا
يقولون عن فلان اى تخصيص خاص هذا مع دلالة كثير من الاخبار على وجوب
الاخذ عنهم وحرمة الرجوع الى غيرهم كما قال الله تع واسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وتخصص الاية بما لا يشمل المدعى لكون الكتب المنزلة المتقدمة
مشتملة على نبوة نبينا لا وجه له بعد عموم اللفظ وهذا ينافى ما جوزه هذا
القائل من صحة العبادات الناشية عن الاهواء والظنون الحاصلة من تقليد
الامهات والاباء وبالجملة العمل بالظن حرام كما سمعت مرارا خرج منه الاجتهاد
والتقليد السايغان اعنى اجتهاد من بلغ رتبة الاجتهاد وبعد غاية
السعى وبذل الجهد واستجماعه لجميع الشرايط وتقليده اذا كان حيا فى
فروع الدين دون اصوله بالاجماع والادلة الاخر كما عرفت بقى ما سواه
مندرجا تحت ادلة المنع وليس تكليف المجتهد والمقلد له فيما يجوز
لهما فيه الاجتهاد والتقليد وهو ما كان باب العلم فيه مسدودا الاصابة
للواقع فى فروع الاحكام لانها التى انسدت فيها ابواب العلم دون
اصولها للتمكن فيها من القطع ووضوح مداركها بل ما يحصل له بعد
بذل الجهد واستجماعه لجميع الشرايط وتقليده اذا كان حيا فى فروع الدين دون
اصولها بالاصابة مع الاكتفاء بالظن لا معنى له مع عدمه لا يكون ممتثلا وان طابق

وان خالف الواقع لما عرفت من ان
الكلمه

الواقع لانه الامر الاختيارى الذى وقع به التكليف والاشارات التى تشار اليها مع
انها فى الضعف كبيت العنكبوت لذا وهن البيوت اذ لا حجة فى مجرد الاشارة سيما
مع معارضتها بما تقدم من الادلة الجلية لا اشارة فيها الى ما ادعاه اصلا اما الانصار
الذين مدحهم بالتطهر قبل علمهم بحسنه فلا بطهارتهم بالمتنجس فان محل النزاع
ما كان هناك تكليف من الشارع تلقى به المكلف على الوجه الذى كلف به مع عدم
علمهم بتكليفه كذلك اى على الوجه الذى فعلوه وهناك ليس كذلك فانهم لم يكونوا
مكلفين قبل الفعل بل كان بدعة منهم وسببا للعذاب ولذا كان الفاعل
فى غاية الاضطراب لكن الله امضاه وجعله شرعة ومنهاجا فهل يجوز لكل احد
احداث شرع جديد بناء على ذلك والحاصل انه لو صحت هذه الاشارة دلت
على جواز البدعة فى الدين وهو خلاف الضرورة والتوبيخ على فعل عمار لانه التمرغ
فى التراب قصدا منه للتيمم ليس الا على ترك السؤال فان العبادة توقيفية لا بد
فيها من البيان ولا مجال فيها للراى والقياس والاستحسان فالسؤال عن حقيقة
التيمم هو الذى كان يقدر عليه ولم يفعله وبهذا الامر المقدور والمتروك يصح
التكليف والتوبيخ والا فانه على الامر الذى لا يعلم محال فان الاتيان بالفعل
على وجه خاص مطلوب للمكلف الامر مع عدم العلم به غير متقدر فكانه قيل
افلا تعلمت كذا حتى تصنع كذا من باب ذكر المسبب وهو شايع واما صحة حج من
مر بالموقف فهى خارج عن محل النزاع لانه من قبيل الجهل بالموضوع دون
الجهل بالحكم لظهور علمه بان الوقوف بعرفات من اركان الحج والكلام انما هو
فى الجاهل بالاحكام الشرعية ولم نذكره فى المتن تبعا لاستادنا ولعله سقط
من قلمه او تركه لوضوحه ولا شك ان فعل الركعة اشارة الى الجواب الاشارة
الثالثة وهى فعل الامام للركعة المنسية وتصحيح الامام عم الفعل فانه لم يكن
فعله بدون مستند من اصل كلى او عموم كتاب او سنة لاحتياج العبادة
الى النية اى التى حقيقتها قصد التقرب الى الله تعالى وكيف ينافى قصد القربة
بالاختراع المحض من دون استناد الى بيان شرعى ومدرك نقلى وكيف
يطمئن ببراءة ذمته وذمة المأمومين فقوله عم كنت اصوب فعلا منهم

تصحيح

تصحيح وتقرير المتنفل واجتهاده وترجيح له على مستند المأمومين وما ذكره من عدم
ايجاب التلقف ولعل الامر فيه على عكس ما ادعاه اذ لم يكن بناؤهم الا على الامر بتحصيل
المعرفة والتفقه فى الدين كما عرفت فان قلت لو كان كما ذكرت من عدم صحة عبادة
الجاهل وتقليد غير المجتهد الحى لزم فساد اكثر العبادات الناشية من العوام بل غيرهم
ايضا لكونها صادرة عن التقليدات الغير المعتبرة وهذا الاعتراض للمحدث الاجل
السيد نعمة الله الجزايرى ره حيث قال ره لخاصمه فلا فرق عندكم بين تارك
الصلوة وبين من صلى صلوة غير مستجمعة الشرايط الشرعية بل ولو جمعها مع عدم
الاخذ من المجتهد الحى فعلى هذا جاءت الطامة الكبرى والداهية العظمى فى بطلان
عبادات عامة الخلق ولزم عليهم ان يكونوا فى تلو الكفار وتحت طبقاتهم لان
المصر على ترك الصلوة جاءت الاخبار الناصة عليه بالكفر قلت اما اولا فانه لا محذور
فيه ولا لزوم حلية اكثر المعاصى لكثرة اهل العصيان وصحة ما يفعله العامة
من البدع يلزم ان يكون الصحابة متدينين الا ثلثة او اربعة وهو بط واما ثانيا
فلانه وارد على قولكم ايضا اذ الكلام فى صورة الموافقة دون المخالفة والعبادة
الجامعة لشرايط الصحة نادرة الوقوع جدا سيما من النساء والعوام خصوصا فى
اوايل بلوغهم والعجب منه ره حيث انه صرح بما قلناه وبالغ فيه حيث قال انك لو
تتبعت احوال الناس فى هذه الاعصار واعمالهم النبوية والائمة لوجدتها مخالفة
فى شان العلماء والعوام فى المعرفة والجهل والعذر وعدمه والفقه الذى يقطع
بعبادتهم الصحة فى هذه العصور لوافقها بين يديك لم يشك الا بما عليه كما
يعيب نحو الان على عبادة العامى ثم حكى حديث حماد بن عيسى فى تعليم الصادق عم
له الصلوة ثم قال فقوله عم ما اقبح بالرجل منكم وقوله بعد عدها تامة مشعر بان
نقصان صلوة حماد انما كان من جهة الاخلال ببعض الواجبات الشرعية ومع حكمه
ببطلان ما مضى من صلوته وما اوجب عليه الاعادة لان الصلوة الباطلة يجب
قضاؤها عندكم تدل على ان الجاهل معذور فاذا قبل العذر من حماد مع ملازمته
له فكيف لا يقبل من عوام الناس ومن هو فى اقصى البلدان والصحارى اقول
انظر الى كلام هذا الفاضل الحكيم المثال وما بلغ له من النزول الفاحش بسبب

الاستعجال والحرص على الطعن على فحول العلماء الرجال بحيث انه يفرض اولا ان حماد مع
جلالة قدره وعظم شأنه وطول صحبة الامام كان مخلا ببعض واجبات الصلوة
مع حصول القطع بفساد قول الاطفال مستشهدا بكلام لا دلالة له عليه اصلا ولا يتفطن
مع ذلك بان ذلك الفرض وهذا التوجيه لو سلم يدل على صحة العبادات الغير المطابقة
للواقع مع انه خلاف اجماع المسلمين فنعوذ بالله من كثرة الزلل وشدة الخطاء
والخلل وقال ايضا ان الله تعالى لم يجب على الجهال السعي الى التعلم حتى اوجب على
العلماء السعي اليهم للتعليم فاذا ابطلتم عبادة الجهال بتركهم التعلم فابطلوا
عبادة العلماء بتركهم التعليم اذا اوقعوا عبادتهم في الوقت الموسع لان الامر عندكم
يستلزم النهي عن ضده فتكون القضية اذا عامة البلوى قلت اما اولا فان مقايسة
هؤلاء باولئك قياس مع الفارق فان ابطال عبادة الجهال انما هو لاجل ان العبادة
التوقيفية كالاحكام الشرعية لابد اخذها من الشرع ولا بد ويحتاج الى النية
وقصد القربة وبدونها لا تكون عبادة حتى يحكم بصحتها بخلاف عبادة العلماء
حيث لا دخل لها بالتعليم فانه واجب على حدة غير مرتبطة بها واما ثانيا فاقتضاء
الامر بالشيء النهي عن ضده فهو ايضا محل خلاف ومشاجرة بين علماء الاصول فا
فالذي يقول بعدم الاقتضاء امره واضح والذي يقول به يقول بفساد كل موسع
مع كل تركه مضيق في الوقت الذي يؤتى به وليس حكمه ذلك مختصا بالتعليم
وليس كل تعليم على كل احد واجبا عينيا مضيقا فلو فرض في مادة مخصوصة
وجوبه عينا على سبيل التضيق وتركه واشتغل بالصلوة وغيرها من الواجبات
الموسعة كان فاسدا على القول بالاقتضاء ولا ربط له بحديث فساد عبادة
الجاهل وبالجملة كلمات هذا الفاضل في هذا المقام في غاية الغرابة واما استدلاله
بالاخبار الدالة على ان الناس في سعة ما لم يعلموا وامثاله فاوضح فسادا من
الكل لصريح تلك الاخبار رفع التكليف عما لم يثبت فيه تكليف اصلا كما بيناه
في اصل البرائة واما في صورة ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف بالضرورة من
دين النبي ص فلا معنى لكون الناس في سعة وهو واضح فان قلت
منع التقليد في الاصول يستلزم الحكم بكفر العوام قلت ليس المراد من

هذا

له

الاجتهاد فيها اقامة البراهين المفصلة القطعية ودفع الشكوك والشبهات بالقوانين
الحكمية فانه كفائي لا يتعين على احاد الناس بل المراد تحصيل الحق ولو بدليل اجمالي
يوجب اليقين في الاعتقاد بحيث لا يزول بتشكيك المشككين وهو حاصل للاغلب
من الساكنين في البلدان والمعاشرين مع طبقات الناس واما سائرهم الذين هم كالانعام
سيما اهل البوادي وسكنة القرى فلا عقيدة لهم صحيحة فربما اعتقدوا الجسم الباري
او كونه في سمت السماء ولا معرفة لهم بحال الرسول ولا معنى العصمة وان الرسول
ملك او انسان ولا معنى الامام اي ما يعتبر فيه من الشرائط التي بها يصير اماما و
سيدا على القوم مطاعا في كل الامور ولا شخصه ولا العدل ولا المعاد وربما اعتقدوا
مذاهب الصوفية او الجبرية تقليدا او استحسانا وكثير منهم بل اكثرهم مستضعفون
ينعقون مع كل ناعق ويميلون مع كل مايل ولو ان مجنونا خلي باختياره وتكلم بكلمات
مختلفة مضطربة من غير شعور لاجتمعوا عليه واعتقدوا فيه ما يجب ان يستعاذ منه
بالله ثم كما رأيناه مرارا والمستضعف ليس بكافر سيما مستضعفي الشيعة وهم
على ضربين مستضعف من جهة عقل مثل من ذكرناه من اهل البوادي والاغشام
وغيرهم واخر من جهة عدم التمكن من معرفة المدعى والدليل وعدم كفرهم
من جهة ان الادلة العقلية والنقلية تدل على كون التكليف منوطا بالعقل والعلم
فمن لا يدرك له او لا اطلاع له لا يكون مكلفا حتى يكون بتركه ما كلف به كافرا
وفي الاخبار ما يدل عليه ايضا وامره الى الله تعالى ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه انما
هو بالنظر الى مقتضى الادلة الشرعية كساير التكاليف الالهية لكن لطفه قديم
واحسانه عميم وهو بمن جاهده كريم وبمن عصاه حليم سيما مع ولاية الائمة
الطاهرين وبغض اعدائهم عليهم اللعنة الى يوم الدين الفائدة الحادية والعشرون

الثلثون

في الاستصحاب اي بقاء ما كان على ما كان عليه قبل ويسمى قاعدة اليقين وقد
يفسر بانه اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان الثاني لظن بقائه
فيه وهذا الشيء اما ان يعلم تحققه بغير الشرع من عقل وحس او غيرهما او يعرف
على الثاني اما ان يكون اجماعا او غيره والشيء المعلوم تحققه قد يكون وجوديا
او عدميا وفي كل منهما اما حكما شرعيا او متعلقا له او غيرهما والفقهاء تارة

يجعلون موضوع المسئلة استصحاب الحال من غير تفصيل ويقولون هل هو حجة ام لا و
ينقلون فيه الخلاف عن العامة والخاصة كما فى الزبدة والمعالم وتارة يجعلون البحث
عن استصحاب حال الاجماع فى موضع الخلاف منفردا عن البحث عن استصحاب الحال
فيجعلون ما سوى الاول من الثانى وينقلون الخلاف من بعض فى الاول والوفاق
منه فى الثانى كما فعله ش فى يه وبعضهم يفصل ازيد مما ذكر كالمحقق حيث قسمه
الى ثلثة احدها استصحاب النفى فى الحكم الشرعى وسماه باستصحاب حال العقل
قال وهو التمسك بالبرائة الاصلية وثانيها عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه قال
وهذا القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر والثالث استصحاب حال الشرع
كالمتيمم يجد الماء فى اثناء الصلوة وكالشهيد الثانى حيث قسمه الى اربعة استصحاب
النفى فى الحكم الشرعى حتى يرد دليل وهو المعبر عنه بالبرائة الاصلية واستصحاب
حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ واستصحاب الحكم الثابت
شرعا كالملك عند وجوب سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان
يثبت رافعه واستصحاب حكم الاجماع فى موضع النزاع وجعل من الاخير مسئلة
المتيمم اذا وجد الماء فى اثناء الصلوة فان لا ينقض تيممه للاجماع على صحة صلوته
قبل وجوده فيستصحب حتى يثبت دليل يخرج عن التمسك به ولا يذهب
عليك ان قول المحقق ونحوه الشهيد وهو المعبر عنه بالبرائة الاصلية يظهر منه
ان استصحاب نفى الحكم الشرعى عين البرائة الاصلية مع وضوح الفرق بينهما فان
مبنى الاستدلال بالاول على انتفاء الحكم فى الزمان السابق والجرائه فى اللاحق
بالاستصحاب فيرد عليه ما يرد على حجية الاستصحاب فى نفس الحكم الشرعى
وفى الثانى على انتفاء الدليل على ثبوت الحكم فى الحال سواء وجد فى السابق اولا
وغاية ما يمكن ان يوجه قولهم به هو انهم لما اعتبروا فى الثانى عدم العلم بتجدد
ما يوجب ثبوت الحكم فى الزمان اللاحق بعد الفحص المعتبر فى الحكم ببرائة الذمة
كان كل موضع يصح الاستدلال به بالاول ايض فلذا لم يفرقوا بينهما وعدوهما
واحدا او نقول ان الدليل على تحقق العدم فى الزمان الاول لما كان هو
العقل جاز التعبير عن الاول باستصحاب حال العقل والتعبير عنه بالبرائة

اى الاستصحاب مجرد

اى العدم الازلى

٢ يصح فيه الاستدلال به ثم

الاصلية يراد منها التمسك باستصحابها لا نفسها والاولى ان يجعل استصحاب الحال
مطلقا امرا كما فعله الاستاد قدس سره ويبحث عنه عن حجيته وعدمها ثم يقسم بما
سنذكره ومورده تغير الموضوع وتحققها كالقليل النجس يصير كرا حيث تغير فيه
وصف القلة او علة كالمتغير يزول تغيره من قبل نفسه فان علة النجاسة هى
التغير وقد زال فكان فى الموضوع اى الماهية المزبورة تغير فيما كان علة لحكمه
اعنى التغير ولو شئت ادخلت المثال فى القسم الاول اى التغير الموضوعى ايض فتامل
او حالا من احواله كاناءين مشتبهين يتنجس احدهما ثم يقع الاشتباه فانتقل الموضوع
اى الماء من حالة اليقين الى حالة اليقين الى حالة الاشتباه والشك والا فلا شك
فى ان القليل مادام باقيا على قلته نجس وكذا الاخران وغيرهما اى الموضوع
الذى كان على حالة معينة وثبت له فى تلك الحالة حكم معين فان الحكم مستمر
مادام على تلك الحالة قطعا وكذا اذا ثبت ان علة الحكم شئ فما دامت تلك
العلة باقية فالحكم باق قطعا ولا يمكن ان يدعى ان محل النزاع حجية اصل الاستصحاب
من حيث ان التكليف فى وقع النزاع فى بقائه كما توهمه بعض متاخرى المتاخرين
فادعى ان مراد القائل بحجيته ان الحكم الثابت للموضوع ليس من الامور الغير القارة
كالزمان مثلا حتى تكون ثبوت الحكم له فى هذا الآن غير مستلزم لثبوته فى
الآن الذى بعده والمنكر يدعى خلافه وان التكليف عبارة عن الاتيان بالشئ
وايجاده فى ظرف الزمان الذى هو غير قار واذا كان الظرف غير قار فكذا الفعل
المظروف فيه وهذا بناء على ما زعمه بعضهم من كون الموجودات باسرها غير قارة
وانها تحتاج فى الوجود او انها وان وجدت مرة واحدة الا انها محتاجة الى
المؤثر فى بقائها كاحتياجها اليه فى وجودها وبالجملة فلا شك فى بطلان
هذا المبنى فى حجية الاستصحاب وانه ليس محل النزاع فيها استمرار الحكم الثابت
فى الآن الاول الى الآن الثانى فانه غير معروف من الاصحاب والامثلة التى
ذكروها فى فروض المسئلة كلها من صور تغير الموضوع ولم يعهد من الاصوليين
من يذكر ذلك ويبنى عليه الامر فى المسئلة مع ان المنكر لحجيته من اصحابنا جماعة
لا يقولون بهذا المبنى قطعا كالمرتضى والمحقق وغيرهما وبالجملة لا ريب فى بطلانه

ويجئ ذكر ما هو الباعث لهذا التوهم مع ما فيه انشاء الله وهو على اقسام احدها ما كان
متعلقا للحكم الشرعي كالاصطلاحات اللغوية والشرعية وامثالها وهذا شايع بين
العلماء حتى المنكرين لحجية الاستصحاب فكثيرا ما يثبتون الوضع العرفي بالتبادر
ونحوه ثم يقولون فكذا لغة وشرعا لاصالة عدم النقل وعدم تغير الموضوع وكثيرا
ما ينفون الوضع لحادث العرفي في زمان الشرع ويجعلون الوضع اللغوي المخالف
له منفيا بالاستصحاب واصالة تاخر الحادث الخ ونحوها وكذا يثبتون الوضع
اللغوي باخبار اهل اللغة ثم يفرعون عليه الشرعي بالاستصحاب وثانيها
نفس الحكم عدما كان او وجودا كان يتيقن الرجل متطهرا قبل خروج المذي عنه
فكذا بعده فالمذي طاهر وكما تقول في المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة الى
اخر ما مر في صدر البحث وهذان استصحابا وجوديان وكما تقول في الصبي
الذي بلغ او المرءة التي طهرت قبل الغروب باقل من مقدار اربع ركعات بشرائطها
انهما لم يكونا مكلفين بالصلوة قبل هذا فكذا بعده والثالث جريان الحكم المعلوم
الموضوع الغير المعلوم تحققه كان تيقن البول ناقض للوضوء ولا يعلم تحققه
فالاصل بقاء الرجل على طهارته وعدم تحقق البول ومن قبيله الشك في الحدث
مع يقين الطهارة او العكس والشك في اداء الدين او الزكوة او الخمس او الشك
في بلوغ النصاب وغير ذلك مما لا يحصى والمشهور بين اصحابنا الامامية وفاقا لاكثر
الاصوليين من العامة حجيته مطلقا اي في جميع الاقسام المذكورة وقيل بالنفي
كذلك اي مطلقا كما ذهب اليه المرتضى من اصحابنا واكثر المتكلمين واغلب الحنفية
واختاره صاحب المعالم وهو الظاهر من المحقق اخيرا والاصح اولا حجية لكن
نرى المنكر يستدل كثيرا بالقسم الاول كالعرف في اللغات وما يتعلق به الحكم الشرعي
كما يتضح لك من المباحث السالفة في الاوامر والنواهي وغيرهما مع اطلاق دليله
وانكاره كما ترى ولكن بعضهم الثاني خاصة اي في نفس الحكم اذا كان وجوديا
اذ الظاهر منهم الاتفاق على حجية استصحاب حال العقل وهو مذهب الاخباريين
ومال اليه صاحب الذخيرة وللمحقق الخونساري تفصيل غريب سنذكره مع ما فيه
انشاء الله احتج الاولون بان الباقي لا يحتاج في بقائه الى المؤثر ورد بان ثبوت الشيء

وهو [illegible] في [illegible]

يجاح الدوام وعدمه سخيف لاصل المنع وبيان لسنده اي نمنع عدم الاحتياج
فان المعلول في كل آن من آنات وجوده محتاج الى علته وهو واضح مما نرى من
ان الموجود قد يبقى ويدوم وقد ينتفي ويزول فكيف يحكم بمجرد الوجود بالدوام
واجيب بان الغالب بقائه والظن يلحق بالاغلب ورد بمنع الغلبة لان
الموجودات الغير القارة اكثر من القارة والقارة ايضا تدوم على حسب عادة
الله لا مطلقا فلا حد معينا للدوام وجود الموجودات القارة فانسان يموت في
بطن امه وانسان يموت بعد مائة سنة او اكثر وفيما بينهما افراد غير
محصورة وكذا الغير على انا نمنع كونه من مفروض المسئلة لبقاء العلة الاصلية
فيها والكلام فيما لم تبق علتها واحتجوا ايضا بثبوت المقتضي لان الكلام على
فرضه وانتفاء المانع اذ ليس ما يصلح للمنع الا العارض وهو غير صالح لانه
احتمال التجدد ما يزيل الحكم وهو معارض باحتمال عدمه فيتساقطان ويبقى
الاول بلا معارض والجواب بان هذا انما يتم مع شمول الدليل للحالة الثانية وهو خارج
عن محل النزاع قال المرتضى واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب
ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا
استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحالة الاولى فقط والثانية عارية
عن الدليل فلا يجوز مثل هذا الحكم لها من غير دليل الخ ومنه يظهر حجة المنع
ايضا وحاصل ما ذكره بعض المتاخرين من ان الاحكام الشرعية لا تثبت الا
بالادلة المنصوبة من قبل الشرع والاستصحاب ليس منها واحتجوا ايضا بانه
يحصل الظن منه للمجتهد وكل ما كان كذلك هو حجة وهو موقوف على ثبوت مقدمتين
احديهما ثبوت الظن منه للمجتهد وقد انكره كثير من المنكرين والظاهر انه خلاف
الوجدان فان كل عاقل اذا رجع وجدانه يجد في الزمان اللاحق وجود ما
علم علم وجوده في الزمان السابق ارجح عنده من عدمه وان كان مما يحتمل
الامرين حين المراجعة في بادي النظر كما قال بعض الاعلام قال ره والحاصل ان
العقل اذا لاحظ الممكن الذي من شانه دوامه بدوام علته التامة وزواله
بزوالها في زمان يكون من المحتمل عنده ان تحدث علة الزوال وهي عدم

وهو السيد صدر الدين

جز من اجزاء العلة التامة فبعدم الممكن اولا يحدث فبقى بوجود علة الوجود
ترجيح الوجود كملاحظة تحققه السابق وان كان هو والعدم متساويين فى النظر
مع ملاحظة تساوى حدوث علة العدم وعدم حدوثها فيكون الوجود متيقنا
اولا ومشكوكا فيه مع قطع النظر عن اليقين السابق ثانيا ومظنونا بعد ملاحظة
اليقين السابق ثالثا ولا يجوز العاقل ان يكون نسبة وجود قرينة دالة على ساحل
البحر كان احتمال الخلل بهابه وبقائها متساويين فى النظر الى عدمها عنده كنسبة وجود
قرينة اخرى الى عدمها عنده مع تساوى احتماله الى بقائها وعدمه كيف وهو يسافر
بقصد التجارة الى الاولى دون الثانية ومعلوم ان هذا الرجحان لا بد له من
موجب لان وجود كل معلول يدل على وجود علته اجمالا وليست هى اليقين
المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وان لا يدوم ويشبه ان يكون هى كون
الاغلب فى افراد الممكن القار ان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود
هذا الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا
بعادة او امارة اخرى والا فيقوى بحسب تلك الامارة والعادة وقس على الوجود
حال العدم اذا كان يقينا مع ان استمرار العدم الازلى للممكن الحادث الى وقت
تمام علته التامة يقينى ايضا انتهى وهو جيد ولعل الانصاف حصوله من استقراء
الاحكام الشرعية والاخبار الواردة عن العترة الطاهرة ايضا فان الكثرة الموجبة
للظن القوى حاصلة للمجتهد المصنف بعد التتبع بحيث يصعب عليه تجويز الخلاف
ولذا تريهم يتمسكون به فى كثير من المواضع بلا تامل بل المنكر مع شدة انكاره
فى الاصول يستند اليه غفلة لرسوخه بما ذكر فى ذهنه وثانيهما ان كل ظن يحصل
للمجتهد بعد استفراغ وسعه حجة ووجهه ظهر من تضاعيف ما ذكرناه فى
الفوايد السالفة وقد تامل فى ذلك الرأى فى هذه الكلية بعض المتاخرين كصاحب
المعالم ومن تاخر عنه بناء على ان الاصل فى الظن عدم الحجية لعموم ما دل عليه
من الكتاب والسنة المتواترة بالمعنى وقد اشير الى بعض منه فى المقدمة الاولى
الا ان يدل دليل قاطع على حجيته كشهادة العدلين فان حجية البينة الشرعية
ليست من حيث افادتها للظن اذ بما كان الظن الحاصل من شهادة الفاسق

اى مقدمة الثانية

اقوى مع انه لا عبرة به بل لدلالة الادلة القطعية من النص والاجماع وغيرهما
عليها فكذا ظن المجتهد ليس بحجة من حيث هو ظن والا لكان الظن الحاصل من
الخبر الضعيف والقياس والرأى والاستحسان حجة ايضا مع انه خلاف الضرورة
من الدين بل لا حجة فيه الا الظن الحاصل من ما دل عليه الدليل القطعى بخصوصه
كاصالة البراءة مثلا والكتاب العزيز فى محل النزاع ان الاصل فى ظن المجتهد ان
يكون حجة الا ان يدل دليل خاص على عدم حجيته او الاصل فيه عدم الحجية
الا ان يدل عليه دليل خاص على حجيته فما دل على حجيته الدليل القطعى كالاصل
خارج عن النزاع كما ان ما دل على عدم حجيته الدليل كذلك ايضا كالقياس والاستحسان
وانما تظهر الثمرة فيما لم يدل عليه الدليل الخاص من ظنون المجتهد كالشهرة مثلا
والاستصحاب والاستقراء وغير ذلك وقد وقع بين علماء عصرنا هذا ايضا خلاف
عظيم فى هذا الباب وال الامر فيه الى تصنيف الرسايل والتطويل فى جميع الدلايل
من الجانبين وممن بنى الشريعة على كلية الحجية استاذنا المحقق فخر القول الذى
يليق بالذكر فى رسالته التى الفها فى الاستصحاب ثم شيده بعض مشايخنا المعاصرين
ادام الله وجوده بما لا مزيد عليه وتحقيق ذلك مفصلا يحتاج الى افراد رسالة
فيه والذى يمكن فى هذه الرسالة الاشارة اليه اجمالا هو ان للقائلين بحجية
ظن المجتهد وجوها من الادلة استنها فى نظرى المقاصد ثلثة الاول ان الافتاء
واجب على من بلغ رتبته واستجمع شرايطه اجماعا فاما ان يكون ما يجب عليه
من الافتاء فى صورة اعتصار الامر لديه فى المظنون او الموهوم هو الاول فهو المطلوب
واما الثانى فيلزم منه وجوب الامر بالقبيح لان الحكم بالموهوم قبيح عند العقل
واما منع الاجماع فى هذا المقام فهو ناش من سوء الفهم وفقد الخبرة بطريقة
فقهائنا الاعلام الثانى ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكما لله مظنة للضرر
ودفع الضرر المظنون واجب عقلا فكذا شرعا واعترض عليه اولا
بالنقض بالخبر الضعيف والقياس وغيرهما مما لا نقول بحجيته مع حصول الظن
منه وثانيا بمنع المقدمة الاولى اعنى كونها مظنة للضرر فان العلم بوجوب
نصب الدليل من الشارع على ما يوجبه التكليف ليرتفع الضرر عند صدق

فلخص

المخبر وثالثاً بمنع الثانية اى وجوب دفع الضرر المظنون مطلقا بل هو اولى للاحتياط
او في الشرعيات المتعلقة بامر المعاش والمعاد لعدم استقلال العقل بمعرفة احكامها
وانما يجب في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش لاستقلاله بمعرفتها والجواب
عن الاول ان الباعث لعدم حجيتها الادلة الخاصة الدالة عليه من النص والاجماع
ولولاها لقلنا بحجيتها قطعا وما يرى من ان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه
والتخصيص فيها غير معقول مدفوع بانه اذا دل الدليل القطعي على عدم حجيته و
حرمة العمل به لم يبق الظن الحاصل منه على حاله فان حدوث احد النقيضين
يستلزم ارتفاع الآخر وهذا هو المراد لا ما يوهمه ظاهر التعبير من بقاء الظن وعدم
حجيته اذ كيف يمكن ان يحصل الظن بحكم الله مما حصل القطع من الدليل الخارجي
بعدم كونه حكم الله واما الخبر الضعيف فان اقترن بشئ خارج يبقى معه الظن الاقوى
بصدق الخبر من شهرة العمل به ونحوها ولا يعارضه ما هو مثله او اقوى منه في
الظن فلا شك في حجيته كما اشرنا اليه فيما سبق والا فنمنع حصول الظن منه بعد
ملاحظة شهادة الحذاق الضابطين بضعفه وكذبه بل الظاهر حصول الظن
بعدم مطابقته للواقع فافهم وعن الثاني بان ذلك انما يتم مع التمكن من الادلة
الشرعية القطعية وهو خارج عن محل الفرض واما مع عدم التمكن منه وانحصار
الامر في الظن بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع فهذا هو الدلالة الشرعية ايضا
لان العقل من جملة ادلة الشرع فافهم وعن الثالث بان العقل يستقل بمعرفة
حكم الله الظاهري في حقه وان لم يستقل بالحكم الواقعي فان امتناع التكليف
بما لا يطاق يعد الآن من الضروريات ولو لم يجب دفع الضرر المظنون للزم ان
لا يهرب المشاهد للسبع من بعد مع قصده له مثلا مع انه يهرب من غير اختيار
وان لا يعد من لا يهرب منه حتى يلحقه ويؤذيه من المجانين ولا يذمه العقلاء
مع انه ليس كذلك بالضرورة الثالث هو عمدة ما يدل على حجية خبر الواحد
وهو الدليل العقلي الذي اشرنا اليه سابقا اعني انسداد باب العلم وانحصار الطريق
في الظن وامتناع التكليف بما لا يطاق وانما قلنا انه عمدة ادلة خبر الواحد لكون
ساير ادلته مدخولة كما حقق في محله وقد سبق اليه الاشارة ايضا والدليل العقلي

المذكور

المذكور انما يدل على حجية الظن الاقوى لا كل ظن خاص بعد انضمام مقدمة اخرى له
الى تلك المقدمات الثلث وهي ان ترجيح بعض الظنون على بعض ترجيح من غير مرجح كترجيح
الخبر على الاستصحاب والشهرة مثلا ولا يمكن ان يدعى ان الدليل القطعي مرجح
للظنون المخصوصة التي اقيمت عليها الادلة القطعية كالكتاب والسنة واصل
البراءة مثلا على الظنون التي لا يدل عليها دليل قطعي خاص كالشهرة والاستصحاب
كما هو عمدة كلام النافين وذلك لان معظم الاحكام تثبت من الاخبار وبدونها
لا يستقيم امر الفقه وليست الاخبار كلها الا احادا منها الخبر المحفوفة بالقراين القطعية
اذ الكلام في الظنيات منها اى من الظنون المخصوصة التي تدل عليها الادلة
القطعية لعدم دليل على حجيتها سوى ما ذكرناه من انسداد باب العلم وهو لا يدل
عليها بخصوصها بل على الظن الاقوى فلا تفاوت الا بينها وبين الشهرة والاستقراء
والاستصحاب وغيرها من الظنون اذا كانت من المجتهد بعد استفراغ وسعه
وعدم تمكنه مما هو اقوى لشمول الدليل المزبور لكل منها من دون تفاوت فترجيح
بعضها على بعض ترجيح بلا مرجح وما ادعى والمدعي هو السيد صدر الدين ره تبعا لبعض
من تقدمه من انه مع عدم الدليل القطعي على الحكم الشرعي نحكم باصالة البراءة لا
من حيث افادتها الظن بل للاجماع وحكم العقل بعدم التكليف الا مع العلم او الظن
المعلوم حجيته فمع انتفائهما نحكم بعدم العقاب على الترك لعله اى ذلك الادعاء
محض دعوى لا ينفع في مقام اثبات الاحكام الا ان يبدل الفقه المعروف من الفقهاء
بفقه اخر لان الفقه قديما وحديثا مبني على اعتبار الاخبار الصحيحة بل
الضعيفة المقترنة بما قواها لما حصول الظن بصحتها وان سلم كونها موجبة
للقطع لهم فان بنينا الامر على عدم اعتبارها ولزوم التمسك بالاصل في امثالها
وجب علينا مخالفتهم في كل المسائل الغير الاجماعية وان بنينا الامر على عدم امكان
امكان الاجماع في هذه الاعصار لم يبق مسئلة يوافقهم فيها الا ما اتفق موافقة للاصل
وهي في جنب المسائل المخالفة كحلقة في فلاة فلا محالة يتبدل الفقه المعروف منهم بفقه
آخر مع ان الاصل انما يسلم مع عدم ثبوت التكليف الاجمالي اليقيني كما عرفت سابقا
والا بان ثبت التكليف اجمالا فالامتثال لا يتحقق الا بالاتيان بجميع المحتملات والعقل

يحكم بالعقاب على الترك قطعا سيما مع حصول الظن به اى العقاب بعليه ودفع
الضرر المظنون واجب عقلا كما عرفت آنفا وايض فان الاصل لا يتمشى فى ماهيات
العبادات مط لما عرفت فى المقاية الثانية وكذا فى كثير من المعاملات مثل كون المال المردد
وكذا الزوجة والميتة لهما مما يعلم حصول الاشتغال الذمة اجمالا ولا يعلم عينا فان الاستناد
بالاصل فى التعيين لا معنى له لانه من شروط حجيته ان لا يكون مثبتا للتكليف من
جهة اخرى وعدم معارضة بمثله او اقوى منه مضافا الى ما عرفت من ان صحة
المعاملات باسرها مخالفة للاصل لكونها احكاما شرعيا محتاجا الى دليل فكيف يمكن التمسك
بنفيها والحكم بصحتها مع ما عرفت من ان شرط حجيته عدم اثباته التكليف من جهة
اخرى وعدم معارضته بما يساويه او يترجح عليه من الاصل ويظهر من استقراء
الاحكام الشرعية ان مدار الفقهاء كافة انما هو العمل بكل ظن الا ان يدل دليل
على عدم حجيته كالقياس والاستحسان واما ثانيا والتفصيل بحل آخر وقد ظهر مما
ذكرنا انه يتم التمسك بهذا الدليل فى حجية الاستصحاب فان كلا من الصغرى والكبرى
تام ويمكن الاستدلال ايض لحجية الاستصحاب بالاخبار الدالة على انه لا ينقض اليقين
بالشك وهى كثيرة سنذكر بعضها وما يرى فى القائل المحقق الخوانسارى من انه يدل
على وجود يقين يكون معارضا بالشك فان الظاهر من عدم نقض اليقين بالشك
انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شئ يوجب اليقين
لولا الشك وفيما تدعونه ليس الامر كذلك لان اليقين بحكم فى زمان ليس مما يوجب
حصوله فى زمان آخر لولا عروض الشك وهو ظ على فرض تسليم التعارض وهو
خارج عن محل النزاع كما عرفته به فان حصول الشك فى الحكم فى الزمان الثانى لعدم
شمول دليله له واليقين لو كان باقيا كان بقاء علته التامة ولا نزاع لاحد فى ثبوت
الحكم لعدم جواز تخلف المعلول عن علته التامة واذا كان بسبب الدليل لا يشمل
صورة الشك فمن اين يعلم اليقين بالحكم مدفوع بان اليقين لا يجتمع مع الشك
قطعا حتى يكون معارضا بضرورة امتناع اجتماع النقيضين فالمراد اليقين السابق
على الشك الحاصل قبله اى لا ينقض اليقين الماضى بشك الحال فهو يصدق مع بقاء
الموضوع مع تغير حاله او وصفه مدة او اصحابه وهذا ما ذكره استاذنا المحقق تبعا

المعاملات

المعاملات

الا فى ما كان من الظن الاقوى وكلا كان من الظن الاقوى حجة فالحاصل حجة

بسبب

الاقسام الغير المعتنى

للشهيد

قال الشهيد

للشهيد فى كرى قولنا اليقين لا يرفع بالشك لا نعنى به اجتماع اليقين والشك فى الزمان
الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك فى احد النقيضين يرفع يقين الآخر بل المعنى
ان اليقين الذى فى الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك فى الزمان الثانى لاصالة بقاء
ما كان فيؤل الى اجتماع الظن والشك فى الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد
فى العبادات انتهى كلامه واعترض عليه شيخنا البهائى بعد مدة ما لاحظة الاستصحاب ينقلب
احد طرفى الشك ظنا والآخر وهما فلم يجتمع الشك والظن فى الزمان الواحد
كيف لا والشك كما يرفع اليقين يرفع الظن ايض لكونه نقيضا لهما ثم قال بل المراد
من اليقين اثره اى استباحة الصلوة فهى مستصحبة من حين الفراغ من الوضوء
من الشك ما يحصل فى اول الوهلة للمكلف قبل ملاحظة الاستصحاب انتهى
ملخصا وانت لو تاملت فى الاخبار التى علمت ان عباراتها مصرحة بكون اليقين
فى نفس الحدث دون اثره واستعمال اللفظ فى غير معناه الحقيقى و تحقق اليقين
فى هذه الحالة بخصوص الحدث فى الزمان السابق لا ينافى الشك فى حدوث الطهارة
بعده فالشك واليقين وان كانا مثلا قضيتين الا ان متعلقهما متغايران فلا يضر
تحققهما معا فى زمان واحد فنعلم ان المراد من اليقين هو اليقين المحقق والحال
ثبوت الحكم فى الزمان السابق ومن الشك هو الشك المتحقق ايض فى الحال فى عروض
ما ينافيه وان ذلك اليقين لا ينقض بذلك الشك بل يستصحب ويستمر و
ليس المراد اليقين ثبوت الحكم فى الحال حتى لا يجتمع مع الشك واذا كان
معنى الخبر على ما بيناه صدق على جميع موارد الاستصحاب فانه يصدق على الماء
الذى حصل اليقين بنجاسته بسبب التغير ثم زال تغيره ومن جهته حصل
الشك فى عروض الطهارة لها ان اليقين بنجاسته فى الزمان السابق متحقق فى الحال وان الشك فى عروض الطهارة
فى الحال ايض فلا ينتقض ذلك اليقين بذلك الشك وكذا يصدق على الصلوة لما صحقق م
التى شرع فيها بالتيمم ان اليقين بصحته ولو فى حال الشروع متحقق فلا ينقض
بالشك فى عروض البطلان لها وكذا سائر موارده وهذا واضح نعم اذا علم
وجود الشئ فى زمان خاص او على حالة مخصوصة بحيث يكون الزمان او الحالة
مدخل فى الوجود لم يجر فيه الاستصحاب فى الزمان الآخر والحالة الاخرى لان

ملخصا

٢ لا يجتمع مع غير قرينة فكيف والوجدان وسوق العبارات يكون المراد منه يقينا بان متعلقهما معناه الحقيقى م

العلم بفقد الشرط يوجب العلم بفقد المشروط فهذا نقض اليقين باليقين
دون الشك كما انه لو علم وجوده في الزمان الثاني والحالة الثانية بوجود العلة
فيهما لم يجر فيها الاستصحاب ايضا اذ ليس فيه شك يعارض اليقين بل اليقين حاصل
من غير معارض وانما ما سوى هاتين الصورتين مثل ما علم من الدليل وجوده
في زمان او على حال مع احتمال ان لا يدوم ويزول بانقضاء الزمان وتغير الحالة
وان يدوم ولا يزول بهما او مع احتمال ان يكون له مزيل وغاية في الواقع او لا يكون
او يعلم وجوده واستمراره الى غاية او حدوث مزيل ولا يعلم متى هي او ما هو وهل
حدث ام لا ونحو ذلك الصور التي يمكن فرضها فانه يجري فيها الاستصحاب ويشملها
عموم النص فافهم فان قلت هذه الاخبار الواردة في عدم نقض اليقين بالشك
واردة في موارد خاصة ويبعد ان يدعى فيها عدم القول بالفصل اذ المنكر يسلم
الحكم في مورد النص والاجماع ويخص الكلام بما خلا عنهما من الصور قلت الكلام من
سوق صحيحة زرارة عن الباقر ع قلت له فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم
به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين
من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين آخر هو
العموم لانه ع في مقام الاستدلال على ان الوضوء اليقيني مثلا لا ينقض بشك
النوم فلو كان المراد من قوله لا تنقض اليقين بالشك ابدا هو اليقين بالوضوء
والشك في النوم المعهود او لا كان عينا المقدمة الاولى وهو خارج عن قانون
الاستدلال مع ان اليقين مفرد معرف ونحو الشك والمفرد المحلى باللام يفيد
العموم اما وضعا على قول القائل به او اطلاقا على قول من يقول به او الجنس
الذي يؤول الى العموم على ما حققناه كما عرفت مفصلا سيما مع التاكيد بلفظ
ابدا في بعضها ومنها الصحيح المشار اليه ويؤيده الورود بلفظ التعليل في بعض
اخر اذ لولا العموم لما كان له معنى حيث يكون الدليل عين المدعى وهو خارج
عن قانون الاستدلال كما ذكرناه ومن جملة ما صرح فيه بالتعليل صحيحة عبد الله
بن سنان الآتية وصحيحة زرارة الثانية مع تعدد هذا المضمون في بعض الاخبار
بطريق اوضح في العموم كالخبر المروي في الخصال عن الباقر انه قال من كان على

اليقين



اليقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ورواه العلامة المجلسي ره
في البحار مسندا عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع كذا من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وذكر انه رأى في رسالة قديمة مفردة
روى فيها هذا الخبر بطريقين صحيحين باختلاف يسير في اللفظ ورواه في تحف
العقول ايضا مرسلا قال اي العلامة المجلسي ره واصل هذا الخبر المروي في تحف العقول
في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين
واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره
من اكابر المحدثين انتهى كلام المجلسي ره وفي صحيحة زرارة عن احدهما من لم
يدر في اربع هو ام ثنتين الى ان قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك
في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين
و يبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الاحوال وفي صحيحته الاخرى قلت فان
ظننت انه قد اصابه الى ان قال لا تعيد الصلوة قلت لم قال لانك كنت على يقين
من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وصحيحة
عبد الله بن سنان سئل ابا عبد الله ع رجل وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي الى ان
قال صل فيه ولا تغسل من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن
نجاسته فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وروى الشيخ في التهذيب عن
القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان
هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية
والمسائل التي هي من موارد الاستصحاب وردت النصوص فيها بالاخذ باليقين
وترك الشك كثيرة كالحكم بطهارة الماء وكل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر والحكم
بحلية كل مختلط بالحرام حتى تعلم انه حرام بعينه والحكم باستصحاب الملك
وجواز الشهادة به حتى يعلم الرافع والبناء على استصحاب بقاء الليل والنهار
وعدم جواز قسمة تركة الغائب وعدم تزويج زوجاته وجواز عتق العبد
الابق من الكفارات الى غير ذلك مما لا تحصى كثرة فيحصل الظن القوي المتاخم للعلم
من استقراء تلك الموارد بان حكم الشك فيها ليس الا بمجرد البناء على اليقين

السابق وعدم الاعتداد بالشك وان خصوصيات تلك المواضع ليس لها مدخل في الحكم
ومورد الاخبار المذكورة وامثالها مورد تغير حال من حالات الموضوع التي هي محل النزاع
كما لا يخفى الا ان الذي ذكره المعترض وهو صاحب الذخيرة الذي اشرنا اليه في صدر
البحث فان حاصل اعتراضه كما عرفت ان ظ الاخبار حصول التعارض بين الشك واليقين
فلا بد من حصول اليقين في حال الشك ولا يكون الا مع عدم تغير الموضوع اصلا والنزاع فيه
ح من جهة ما ذكرناه من ان الحكم الثابت للموضوع من الامور الملقاة او ليس منها
وفساد ذلك التوهم اظهر من ان يخفى اما اولا فلانه اذا كان الموضوع باقيا على حاله من
غير تغير في وصفه او حاله فلا محالة يكون الدليل على حكمه في الزمان الاول شاملا
لحكمه في الزمان الثاني ايض فيكون اليقين بالحكم ثابتا للزمان الثاني من الدليل
كما كان ثابتا للاول منه من دون حاجة الى الاستصحاب ولا يكون ح مجال لانكار
ثبوت الحكم في الزمان الثاني واما ثانيا فلان موارد الاخبار المذكورة كلها من
صور تغير الموضوع كما لا يخفى على المتامل فيها فلا معنى لهذا الكلام قال المحقق الخونساري
ما ملخصه اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان
سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي
وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت الحكم بنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان فيقولون
ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها والثاني مثل
ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي بعد ذلك الزمان ايض يحكم برطوبته ما لم يعلم
الجفاف الى ان قال والظ ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه بكلا قسميه اذ لا
دليل عليه تاما عقلا ولا نقلا نعم الظ حجيته بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي
على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا
معين في الواقع بلا اشتراط بشيء اصلا فح اذا حصل الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان
يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده لانه اذا كان
امرا ونهيا بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف
المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل
الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايض وهو المط وهذا حال الحكم

التكليف

التكليفي الاقتضائي ونحوه التخييري واما الوضعي فهو راجع في الحقيقة اليهما والاخبار الواردة
بانه لا ينقض اليقين بالشك فان قلت انها كما تدل على حجية هذا القسم فكذا القسمان
الآخران لانه اذا حصل اليقين بشيء في زمان فلا ينبغي نقضه في الزمان الآخر بالشك
وهو بعينه ما ذكروه وتلك الاخبار تدل على وجود يقين يكون معارضا بالشك فان
الظ الى آخر ما قدمناه ومما ذكرناه يتضح عدم الفرق بين هذه الاقسام فلا نطيل
الكلام باعادته والاخبار كثيرة تظهر على المتتبع ولعمري بعض الاخبار يبين فهو
المدقق الاسترابادي في الفوائد المكية بدلالتها على حجية مطلق الاستصحاب وانها
شبهة عجزت عن حلها الفحول وتقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم
جواز العمل به الا انها تحمل على غير صورة الاستصحاب ولم يذكر على ماذا تحمل قال ح
ان صورة الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق راجعة الى انه اذا ثبت
حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال
تلك الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد الموضوع
المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذي سموه استصحابا
راجع في الحقيقة الى اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر يتحد معه بالذات ويغايره
بالقيد والصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا وان
القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له انتهى ملخصا فحاصل كلامه ان الظ من
الاستصحاب الذي يعبرونه تبدل اليقين فيه الموضوع الى موضوع آخر والذي ورد
في الاخبار ببقاء الموضوع على حاله وانما تبدل اليقين فيه بالشك فلا يكون مورد الاخبار
هو بعينه من مورد الاستصحاب وعارضها ثانيا بالاخبار الدالة على انحصار الاحكام في
بين الرشد وبين الغي وما يجب فيه التوقف وان كل شيء مذكور في الكتاب
حتى ارش الخدش وامثال ذلك قال نعلم انه ورد في محل النزاع احكام نحن لا نعلمها
بعينها وتواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بحصر المسائل في ثلث بين رشده وبين غيه
اي المقطوع به لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث
انتهى ولا يخفى ظهور فساده بكلا الوجهين اما الاول فلظهور تغير الموضوع في
موردها اي مورد الاخبار الواردة في الاستصحاب وكفى بها وحالا من احواله لا

نعنى بالاستصحاب الا ذلك فان سلم تبدل وصف الموضوع فى موارد الاخبار يكون
الاخبار المذكورة حجة عليه والا فنحن لا نتمسك بالاستصحاب الا فيما علم وجود امر
فى وقت وتجدد فى وقت آخر ويجوز العقل ان يكون رافعا للاول لا فيما ترتب
حكم على امر موصوف بصفة بحيث يكون الحكم مترتبا على المركب من الموصوف والصفة
جميعا ثم زالت الصفة فى الوقت الثانى وهو ظاهر والحاصل انا لا نعنى بالاستصحاب الا ابقاء
ما كان على ما كان عليه فى مثل موارد تلك الاخبار فان سماه باسم آخر ما كان مناقشة
فى الاصطلاح واما الثانى فانك قد عرفت مرارا فى ضمن الفوائد السابقة ان هذه
الاخبار التى اتى بها معارضة لاخبار الاستصحاب الادلة الدالة على مدعاهم بوجه
فان هذه القواعد كالاستناد الى الادلة تصدق عليها انها بيان من الشارع وان لم
يسموها بهذه الاسماء وكانت مصطلحاتنا ناشية من العلماء للضبط والاختصار ونحو
فلا يكون داخلا فى الشبهة حتى يجب فيها التوقف لو سلم انه يجب فيها ذلك
بل هو داخل فى البين نشد لدلالة الاخبار صريحا عليه فقول الفقهاء فى
كتبهم الفقهية فى مقام الاستدلال للاصل والاستصحاب معناه عموم قولهم لا تنقض اليقين
الا بيقين مثله وانما عبروا بهذه العبارات للضبط والاختصار وقال ايضا فى الفوايد
المدنية ومن جملة اغلاط المتاخرين ان كثيرا منهم زعموا ان قولهم لا ينقض
اليقين بالشك الخ جار فى نفس الاحكام ومن جملتها ان بعضهم توهم قولهم كل
شئ طاهر حتى تعلم انه قذر يعم صورة الجهل بحكم الله تعالى فاذا لم نعلم نطفة
الغنم طاهرة او نجسة نحكم بطهارتها ومن المعلوم ان مرادهم ان كل صنف فيه
طاهر وفيه نجس كالدم والبول والماء واللبن والجبن مما لم يميز الشارع بين فرديه
بعلامة فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام الخ انتهى
وانت تعلم ما فى فرقه بين القسمين من التكلف البعيد والتحكم الشديد لشمول
اللفظ الوارد فى الاخبار لما اذا كان الجهل بوصول النجاسة او بانه هل هو طاهر
فى الشرع ام نجس مع ان الجهل بالموضوع يستلزم الجهل بالحكم لتبعية الحكم
له على ان الفرق بين نطفة الغنم وبين البول واللبن والماء تحكم اذ
النطفة ايضا منها ما هو طاهر كنطفة غير ذى النفس ومنها ما هو نجس ومن العجب

حكم بالطهارة فيما اذا وقع الشك فى بول الفرس هل هو طاهر ام نجس وحكم بنجاسة
النطفة عند الشك كما فى نطفة الغنم ومن اعجب العجايب جرئته فى الطعن على
فحول العلماء الابرار مع هذه الانظار التى هى من ابكار الافكار ولا يخفى عليك ان
ما نسبه الى الاكثر من عدم حجية الاستصحاب خلاف الواقع اما اولا فلان الشهيد
الثانى فى قواعده وغيره من المصنفين نسبوا القول بالحجية الى اكثر المحققين واما
ثانيا فلانك بعد التتبع فى المسائل الاصولية وابواب الفقه سيما العقود و
الايقاعات تجزم بان بنائهم عليه قاطبة **تنبيه** يشترط فى الاستصحاب
امور منها عدم تغير ذات الموضوع بحيث يتباين الماهيتان كصيرورة الكلب
ملحا والعذرة دودا والميتة رمادا او حجرا واضح فان الشئ اذا تغيرت
حقيقته كان الثانى غير الاول حقيقة ومع يكون الثانى حادثا والاصل عدم الحادث
والشئ الاول قد انعدم فلا معنى لاجراء اصالة البقاء فيه وتامل بعض المتاخرين
فيه واضح الفساد كيف والحكم تابع للفظ والمرجع فى فهم معنى اللفظ الى العرف
اللغة ولا يصدق على الملح فى العرف واللغة انه كلب وكذا امثاله واتحاد الاجزاء المادة
غير مجد فى بقاء الحقيقة بعد فوات الصورة النوعية وانتقالها الى صورة اخرى
وهو واضح والثانى ما اشرنا اليه فى المتن بقولنا واعلم ان الاستصحاب انما يكون
حجة مع عدم المعارض المساوى او الراجح فهو بمنزلة العام لا يمكن العمل به الا بعد
الفحص عن المخصص لكثرة ما تتعارض الاصول والقواعد ويترجح بعضها على بعض
بالمرجحات الداخلة والخارجية ككون احدهما اخص او مثبتا والآخر اعم او نافيا و
اعتضاد احدهما بالشهرة وعمل الاصحاب وغير ذلك دون الآخر فلا بد من الاخذ
بالراجح منهما وطرح المرجوح كما هو الحال فى كل دليلين متعارضين وكثيرا ما
تتساوى وتتساقط فينبغى الرجوع الى دليل آخر ان كان والا فالتخيير والتوقف
او الاحتياط فينبغى البصيرة التامة حذرا من الخلط والخبط ومن جملة موارد تعارض
الاستصحابين مسئلة الجلد المطروح فقد استدل جماعة على النجاسة باستصحاب
عدم الذبح اذ فى حال الحيوة يصدق انه غير مذبوح ولم يعلم زوال العدم الذبح
فلعله مات حتف انفه والطهارة لا يكون الا مع الذبح وهو معارض باستصحاب

طهارة الجلد الثابتة في حال الحيوة اذ لم يعلم زوالها لاحتمال الذبح وكما في مسئلة المتيمم
المتمكن من الماء في اثناء الصلوة فان استصحاب شغل الذمة بالصلوة الصحيحة معارض
باستصحاب الصحة وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى الثالث قال بعض المتاخرين ومن
جملة الشروط ان يكون الحكم الشرعي المترتب على الحكم الوضعي المستصحب ثابتا في
الوقت الاول اذ ثبوت الحكم في الوقت الثاني فرع لثبوت الحكم في الاول فاذا لم يثبت
في الزمان الاول فكيف يمكن اثباته في الزمان الثاني ويتفرع عليه بطلان الاستدلال
على نجاسة اللحم المطروح باستصحاب عدم المذبوحية لعدم ثبوت النجاسة
في الوقت الاول اي حال الحيوة والسر فيه ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحيوة
والموت حتف الانف والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو هو
بل ملزومه الثاني اعني الموت فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم
المذبوحية العارض على الحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف
الانف والمعلوم ثبوته في الزمان الاول هو الاول لا الثاني اذ لم يبق ذلك في
الزمان الثاني ومن شروط الاستصحاب بقاء الموضوع كما عرفت وفيه نظر فان
اثبات النجاسة في مثل المثال المذكور ليس من باب نفس الاستصحاب حتى يقال
ان الحكم الغير الثابت في الزمان الاول كيف ثبت في الزمان الثاني بل الثابت من الاستصحاب
هو اللازم الاعم اعني عدم المذبوحية خاصة لكن اللازم المذكور وان لم يستلزم
النجاسة من حيث هو الا ان بقائه الى هذا الحال المتيقن فيه بزهوق الروح
مستلزم للموت حتف انفه المستلزم للنجاسة فان النجاسة ثابتة من الموت
حتف انفه وهو ثابت من استصحاب عدم الذبح بعد التيقن بزهوق الروح
فان عدم المذبوحية اما بالحياة او بالموت فاذا فقد الاول تحقق الثاني نعم لو
كانت النجاسة من اول الامر تثبت من استصحابها صح المنع بان الاستصحاب عاجز
عن اجراء الحكم الثابت اولا في الزمان الثاني والنجاسة لم تكن ثابتة اولا وبالجملة
فهذا غفلة منه ره في هذا المقام الرابع قال ره ايضا ومنها ان لا يكون هناك استصحاب
آخر في ملزوم لعدم ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الحيوان
ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه فلا يجوز الحكم باستصحاب

وهو مولى عبد الله تونى

طهارة

طهارة الماء ولا نجاسة الحيوان في مسئلة من رمى صيدا فغاب عنه حتى ثم وجد
في ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي والى الماء وانكر بعض الاصحاب هذا التلازم
فحكم بنجاسة الصيد وطهارة الماء معا انتهى قول وهذا في الحقيقة لا يعد شرطا
آخر بل هو من قبيل تعارض الاستصحابين فيدخل في الشرط الثاني وذكر ايضا شرطا
آخر لنا غنى عن ذكرها بهذا القدر واعلم ان بعض الاصحاب قد تامل فيما شاع
بينهم من الاستدلال باستصحاب بقاء الليل والنهار في الصوم والصلوة بناء على ان
الزمان من الامور الغير القارة وهي مما لا يجري فيها الاستصحاب لان ما هو كذلك
لا يتم وجوده الا بعدمه شيئا فشيئا فكيف يمكن ان يقال انه اذا وجد وتم وجوده
يظن بقائه حتى ان الامر المتيقن من الوضوء مثلا المحكوم عليه بالبقاء عند الشك
ليس هذه الحركات والسكنات من الغسل والمسح بل الحالة التي تحدث بعدها
سواء كانت صفة اعتبارية او حقيقة غير معلومة الماهية عندنا الا انها هي
التي يحكم ببقائها بعد الشك في وجودها وهي الطهارة في الحقيقة اقول لو كان
المقصود استمرار الجزء المنقضي من الزمان كان هذا الكلام مما له وجه ومعلوم
ان المراد ليس ذلك بل ان كلا من الليل والنهار عبارة عن مجموع اجزاء معينة
في نفس الامر من الوقت والشك في ان جميع تلك الاجزاء انقضت حتى يصدق
انقضاء مجموع النهار والليل او بقي جزء منها اي لم يوجد بعد فلم يتم الليل والنهار
ويؤل حاصله الى ان الجزء الاخير هل وجد وانقضى ام لم يوجد بعد والظاهر ان
الاصل تاخر الحادث وعدم وجوده بعد ومنه يظهر ان مآل هذا الاستصحاب الى
استصحاب النفي ويمكن ارجاعه الى الاستصحاب الوجودي بنوع من التكلف فيقال ان كلا
من الليل والنهار عبارة عن شيء حادث سواء كانت اعتباريا موهوما او حقيقة
معلومة ولا شك في صدقه بايجاد تلك الاجزاء المعينة التي هي عبارة عن جميعها
فما دامت تلك الاجزاء لم تنقض بجميعها لم ينقض الليل ولا النهار بل يصدق
عرفا بل حقيقة انه باق فاذا وقع الشك في انقضاء الجزء الاخير وعدمه كان
الشك في انقضاء ذلك الامر الحادث اليقيني حدوثه وعدمه فالاصل بقائه
فافهم **الفائدة الثالثة والثلثون** منع بعض الاخباريين عن العمل بالكتاب الا

بعد ورود مفسر عن العترة الاطياب قال الفاضل المجزايري ما الاخباريون ذهبوا الى ان القرآن كله متشابهة بالنسبة الينا وانه لا يجوز لنا اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه انتهى وانما ذهبوا الى هذا القول للآيات الدالة على وجوب اتباع الرسول واولى الامر والرد اليهم عند الاختلاف فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة و ليبين للناس ما نزل اليهم ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وغير ذلك والآيات الدالة على ذم الظن وقد اشرنا الى بعضها فيما سبق الشيخ الحر في الفوايد الطوسية اعلم ان لنا ان نستدل بالقران ولا يلزم التناقض لوجهين احدهما انه الزام للخصم لانه يعتقد حجية تلك الظواهر مطلقا والثاني وجود النصوص المتواترة المخالفة للتقية الموافقة بها فالاستدلال في الحقيقة بالكتاب والسنة معا ولا خلاف في وجوب العمل بهما انتهى وللاخبار الواردة في المنع عن التفسير بالراي ووجوب الرجوع الى اهل الذكر وهي كثيرة منها ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القران من خوطب به وعن امير المؤمنين ع في حديث طويل يدعي فيه اختصاص العلم بالاحكام به فما نزلت على رسول الله آية من القران الا اقرانيها واملاها علي فكتبت بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يعطيني فهمها الحديث والاخبار الناصة على ان من فسر القرآن برايه فقد هلك مستفيضة حتى قال الطبرسي ان الخبر قد صح عن النبي ع والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وفي الكافي عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ع ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له ربا ينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن لم ياته الوحي ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة و

قلت

٢ الى م

٢ فاسم

٢ الام

قلت للناس اليس تعلمون ان رسول الله كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى من كان هو الحجة على خلقه فقالوا القرآن فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجي والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القران لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا فقلت من قيم القران فقالوا ابن مسعود وقد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم اجد احدا يقول انه يعرف كله الا عليا واذا كان الشيء بين القوم فقال هذا لا ادري وقال هذا لا ادري فاشهد ان عليا قيم القران وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة على الناس بعد الرسول وان ما قال في القرآن فهو حق فقال رحمك الله وفيه عن قرء في حديث طويل في تفسير سورة القدر قال ولكن لم يبعث محمدا الا وله بعيث ونذير قال فان قلت لا فقد ضيع رسول الله من في اصلاب الرجال من امته قال وما يكفيهم القران قال بلى ان وجدوا له مفسرا قال وما فسره رسول الله قال بلى قد فسره لرجل واحد وفسر للامة شان ذلك الرجل وهو علي بن ابي طالب ع وقال صاحب الوافية في مبحث تخصيص القرآن بخبر الواحد في جملة كلام له لا شك في وجوب اتباع ما يفهم من ظاهر القرآن امور الاول يجوز ان تكون عمومات القران حين نزولها مقترنة بقرائن يظهر المطلوب بها للمخاطبين بها في ذلك الوقت ومع ذلك لا يعلم حجية تلك الظواهر بالنسبة الينا الثاني لزوم طرح اكثر الاخبار المروية في تفسير الآيات وفي الاحكام يظهر ذلك لمن تتبع الكتب الاربعة وغيرها سيما الكافي وعيون الاخبار وتفسير علي بن ابراهيم فان ثلثيها بل اربعة اخماسها مما يخالف الظاهر الذي يفهم بحسب الوضع اللغوي على انه لا يجوز تفسير القرآن بالراي وحصر علمه في النبي والائمة ثم نقل الاخبار التي اشرنا الى بعضها انتهى ملخصا هذا غاية ما يمكن ان يقال في تصحيح ما ذهبوا اليه وهو مع ذلك فاسد لان دلالة الالفاظ على معانيها اللغوية والعرفية مما لا ينكر ولو بعنوان الظهور والا تكن الظواهر حجة من توهم افترانها في حال التخاطب بالقران لارتفع الوثوق بالاوضاع والاصطلاحات وجرى في الاخبار ايضا مع ما عرفت

[margin, vertical:] كلام الشيخ الذي ... الخ

ونه بعضها لا ادري
ونه بعضها ادري ام

من الادلة الدالة على حجية فهم العرف عقلا و نقلا وايض لو كان كك لزم العبث وعدم
الفايدة فى انزاله وكانت الخطابات خطابا بما لا يفهم و بالجملة فقد علمت فيما سبق
انا مشتركون مع المخاطبين فى هذه الخطابات وانا اذا احضر وقت العمل بها ولم يصل
الينا ما يصرفنا عن ظاهرها كلفنا به نعمل بالظاهر بانضمام اصالة عدم القرينة لكن بعد
الفحص بقدر الامكان ولا يضرنا احتمال انه نصب لقرينة مع عدم بلوغها الينا
غاية ما فى الباب ان تكون الدلالة ظنية و قد عرفت ان العمل بالظن بعد انسداد
باب العلم واجب ومنه يظهر الجواب عما دل على حرمة العمل بالظن فانه مع
التمكن من العلم وايض فهو اولى بالحجية من الاخبار لانها ظنية من جميع الجهات
كما عرفت والكتاب وان كان ظنيا بحسب الدلالة فهو قطعى السند والمتن فاذا
كانت الظنية مانعة عن العمل بالكتاب فالخبر اولى به مع ان علمهم بالاخبار
وصل الحد الافراط واما ما ورد فى تفسير كثير من الالفاظ فى التفاسير المشار اليها
بخلاف ظواهرها ففيه انه لا منع جمع بين ظاهر الكتاب و باطنه بل من المعلوم
ان للقران وجوها باطنية من المعانى الدقيقة التى لا تظهر الا بالاعتبار من
ظواهرها اليها بالتفكر ولها ايض معان ادق واغمض منها لا تظهر الا بالاعتبار
منها وهكذا الى ما لا نهاية له ولا يمكن الاعتبار المذكور الا بالرياضات والمجاهدات
وهذا من اوضح الواضحات واما الاخبار الدالة على اختصاص علم القرآن فيهم ع
فان اريد بعلم القرآن القطع بمراد الله تعالى منه فلا شك فى اختصاصه فيهم
لكن لا يدل على عدم جواز العمل بالظواهر القرآنية بعد ما حصل الظن منها
بالمراد لعدم توقف الظن المزبور على العلم بجميع ما اشتمل عليه وان اريد ما يشتمل
العلم والظن فليس مختصا فيهم والروايات لا تشهد عليه هذا مع ان الظاهر من سوق
تلك الاخبار وصريح خبر منصور بن حازم ان علم جميع القرآن تفسيره وتاويله
ظاهره و باطنه مختص فيهم واما ان احدا لا يعلم شيئا منه فلا يدل عليه
شئ من تلك الاخبار بل يدل على خلافه كما صرح به فى رواية منصور
وكيف لا يكون كك مع ان مما يشهد به الضرورة ان الله تعالى انزل مع
رسوله الكتاب على عباده وخاطبهم فيه بخطابات الحكامية كاقامة الصلوة

وايتاء

وايتاء الزكوة وفرض عليهم قصصا ووعدهم واوعدهم و النبى ص بلغ جميع ما انزل اليه وامر
بفهم جميع الفاظه للناس لانه كان بلغتهم وهم اول من آمن به من اولاد آدم فلا يجوز عدم
فهمهم شيئا من القران لا يعلمه احد الا النبى ص والائمة وكيف يكون ان يكون كلامه مع ان
القران معجزة ظاهرة و بينة قاهرة لنبينا الى يوم القيمة ظاهرها ما نشاهد من انتفاع الخلق على تفاوت
مراتبهم وصفائهم اذ لا يكاد اختلاف استعداداتهم بحيث يعلم المتدبر بان له مدخل فى الهداية وكشف
الحقايق والمعارف الالهية وظهور رايات جلال الله وعظمته منه نعمة عظيمة من اعظم النعم انعم
الله على امة نبيه بحيث فاق بها جميع الامم فى تهذيب الخلق الانسان غاية بحيث سوى الاطلاع على
الحقايق والمعارف الالهية و دقايق اسرار الربوبية ومشاهدة عظمته بارئه والاستئناس
بانوارها فى مشاهدة جماله واستماع كلامه من المتكلم به وهل يمكن استعلام ما للرسول الله
واولاده المصطفين من الشان الكبير والمقام الرفيع وعظم المنزلة عند الله تعالى الا بفتح انواع
من هذا الباب فاين هذا المقام من مقام من يدعى لحرمان عن ادراك ظواهر التكليف التى
تعم عامة الخلق ويدعى ان الله تعالى الغرض واحال البيان الى نبيه بل الى من يجيى بعد البعثة بما
يقرب من ثلث مائة سنة فلعمرى من احوج الناس ان يرحم من ابتلى بداء الجهل وحرم عن
العقل و لذة العلم وسعادة المعرفة فالحرى ان يقال للموكلين بتعذيبه فرفقا به هذا مع ان الاخبار الواردة فى العرض على الكتاب صريحة بان ما وافق الكتاب يجب اخذه وما خالفه
له زخرف يضرب على الحايط وفى كثير منها ان وجدتم له شاهدا من كتاب الله والا فاضربوه
على الحايط وصح عن رسول الله ص فى الحديث المتواتر بين الفريقين بانى تارك فيكم الثقلين
كتاب الله وعترتى اهل بيتى وهذا انما فى مقام المنة على الامة او مقام الارشاد والتوصية
فلو انحصر الحجة فى الثانى لم يكن لذلك وجه فانظار الدلالة تمنع من مكابرة وعناد او سوء
فهم ولو جاع سليقة هذا مع ما يظهر من بعض الاخبار من التوبيخ على ترك العمل به مثل
ما رواه الصدوق عن الصادق ع انه قال فى جواب من قال لسان له جيرانا لهم جوار يتغنين
ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا منى لهن اما سمعت الله عز وجل
يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا وفى بعض الاخبار تعليل الاحكام
به كما فى قول الباقر ع فى صحيح زرارة المشهور لمكان الباء وفى حديث وضع المرارة على الانملة
الذى رواه عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابى عبد الله ع عثرت فانقطع ظفرى فجعلت

على اصبعي مرارة فكيف اصنع في الوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال
الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فامسح عليه هذا كله مع ما لا يخفى على المتتبع
من وقوع الاحتجاج به من الرواة وتقرير الائمة عليهم السلام عليه وهذا امر غني عن
البيان واما المنع عن التفسير بالرأي الوارد في الاخبار المستفيضة على ما حكاه الطبرسي
وغيره ففيه انه لا منافاة لتلك الاخبار مع ما ذكرنا لان كل ذي مسكة يدرك
ان في القرآن متشابها لا يمكن تفسيرها الا ببيان اهل البيت كما قال تعالى منه آيات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات الى قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم والظاهر
من التفسير في كلام الطبرسي ايضا ذلك اي تفسير المجمل الذي ما له ظاهر والا فان الطبرسي نفسه
تراه يبين ويفسر المعاني الحقيقية والمجازية الظاهرة من غير استناد الى الاثار والرواية
بيانا ان التفسير انما يصدق مع اجمال اللفظ ولا اجمال الا للمتشابه والمحكم لا يحتاج
الى تفسير لوضوح مدلوله والمحكم جنس للنص والظاهر كما ان المتشابه جنس للمأول
والمجمل كما ذكره الاصوليون ويوافقه تفسير اهل اللغة والتفاسير ففي بعضها
المحكم م
ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة او ما كان محفوظا من النسخ او ما كان
متضمنا للترتيب للافادة اما مع تاويل او بدونه او ما علم المراد بظاهره من
غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد به وانت تعلم ان هذه كلها
تشمل الظواهر فتخصيصه بالنص وادخال الظواهر في المتشابهات تحكم محض بل
هو من التفسير بالرأي الممنوع عنه مع انه النص المقطوع بدلالته من نفس اللفظ
بدون انضمام القرينة الحالية او المقالية مفقود سيما بعد ما عرفت من
كون الخطاب شفاهيا واحتمال ذهاب القرائن قال صاحب الوافية والظاهر ان
المحكم ما اريد منه ظاهره والمتشابه ما اريد منه غير ظاهره لا ما ذكروه في كتب الاصول
من ان المحكم ما له ظاهر والمتشابه ما لا ظاهر له كالمشترك لقوله تعالى واما الذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون الخ اذ اتباع المتشابه بالمعنى الذي ذكروه غير معقول
انتهى وفيه ان المتشابه كما قيل هو المشتبه الملتبس ماخوذ من الشبه لان احد
الشيئين يلتبس بالاخر فاطلاقه على ما لا ظاهر له وعلى ما اريد منه خلاف ظاهره م
م فان علم ان ظاهره
غير مراد بالقرينة الصارفة ولم يعلم ما هو المراد لفقد القرينة المعينة

فهو

فهو ايضا داخل تحت ما لا ظاهر له كما بين ذلك في مبحث توقيفية العبادات انه اعم
مما لا يكون له ظاهر اصلا كالمشترك او ما يكون له ظاهر لم يرد وان لم يعلم فلا معنى لاطلاق
المتشابه عليه فان لفظ المحكم والمتشابه من الموضوعات التي يرجع فيها الى اللغة
والعرف ولم يعهد اطلاق المتشابه على ما له ظاهر ولا قرينة تدل على عدم ارادته
منه فيكون ما ذكره من قسم التفسير بالرأي واما الاية فالظاهر منها كما قيل ان الذي
في قلبه زيغ يعرف المتشابه فيتبعه طلبا للفتنة والتاويل ولا شك في ان من
يحمل المجمل على احد معنييه من غير دليل بل بمجرد الهوى والتعصب طالبا لمتابعة
القرآن لرايه فقد ابتغى الفتنة والتاويل والذي يحمل اللفظ على ظاهره مع فقد
القرينة على خلافه من اين طلب الفتنة والتاويل وقد بينا ان ما ذكره
صاحب الوافية من احتمال وجود القرينة في زمان الوحي ثم ذهابها بتطاول
الازمنة والاحقاب منقوض بالاخبار فما يجاب به عنها فهو الجواب هنا و
ذكرنا الجواب ايضا مسئلتان الاولى في وقوع التغيير في القرآن خلاف بعد
الاتفاق على عدم وقوع ما يمنع عن الاحتجاج به فذهب الصدوق والمرتضى والطبرسي
وقيل انه المشهور الى ان القرآن الذي نزل به جبرئيل هو ما بين دفتي المصحف من
غير زيادة ونقصان ولعل مستندهم ان قراءة هذا القرآن وكتابته على
ما هو الآن من ضروريات الدين وقد وجد مصاحف متعددة بخط ائمتنا ع
كذلك والاخبار الواردة في تحريفها وتغييرها اخبار احاد لا تفيد علما ولا عملا
فلا وجه لتخطئة ما اتفق عليه المسلمون وصار من ضروريات الدين بمجرد
اخبار لا يحصل القطع منها بشيء والاصل بقاؤه على ما هو عليه وعدم وقوع
خلل فيه وربما ايده بما ورد من ان القرآن واحد نزل من عند واحد
على نبي واحد والحق وفاقا لجماعة من القدماء والمتاخرين وقوع ما لا يمنع
عنه اي الاحتجاج والعمل به كما يتضح ذلك بالتتبع في الاخبار اذ لا باعث لطرح
الاخبار المستفيضة الدالة عليه التي كادت تبلغ التواتر بل ربما كانت متواترة
المستفيضة
معنى والذي هو من ضروريات الدين هو لزوم قراءته وكتابته والعمل
به كما هو عليه وهو مضمون هذه الاخبار روى الكليني عن سالم بن سلمة

قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس ما يقرؤها
الناس فقال ابو عبد الله ع كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم
القائم فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وكيف لا يتغير
مع ظهور ان امير المؤمنين ع جمع القرآن كله بعد وفاة النبي ص في ثلثة ايام واخرجه
في الثالث ملفوفا بردائه الى المسجد وفيه اعيان الصحابة فقال هذا كتاب ربكم
كما انزل فقال له احدهم ليس لنا فيه حاجة وعندنا مصحف عثمان فقال ع لن
تروه ولا يراه احد بعد هذا حتى يظهر ولدي القائم فيحمل الناس عليه وهذا المعنى
اوضح واظهر من ان ينكره احد فلو لم يكن فيه تغيير واختلاف لما ردوه ولما
اخفاه امير المؤمنين ع بعد ما طلبوا منه ثانيا لما ارادوا الحيلة في احراقه كما احرقوا
ساير المصاحف واحراق مصحف ابن مسعود اظهر من ان ينكر وكذا جميع
المصاحف الاخر في زمان الاول في تدبير ما احاط وجمعها فلو كانت المصاحف كلها
على نمط واحد لما احتاجوا الى فعل هذه الشنايع التي هي الآن من اعظم مطاعنهم
ونقل السيد الاجل ابن طاوس في كتاب سعد السعود عن محمد بن البحر الرهني
من اعاظم علماء العامة انه قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس بالمدينة مصحفا
منها وارسل الى مكة مصحفا والى الشام مصحفا والى الكوفة مصحفا والى البصرة
مصحفا والى اليمن مصحفا والى البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع في تلك النسخ من
الاختلاف في الكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان وحده فاذا كان هذا حال
اختلاف مصاحفه التي بخطه فكيف حال غيرها من مصاحف كتاب الوحي
والتابعين وقد ورد في الخبر المستفيض ان النبي ص يسأل الصحابة على الحوض
كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما
الاصغر فقتلناه فيردون عن الحوض واما قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون فلا يدل الا على كون كلامه محفوظا عند خلفائه وخزانه
علمه كما هو الواقع دون ما هو عندنا الآن الثانية المشهور جواز العمل بكل من
القراءات السبعة المشهورة دون غيرها وهو الحق لا لما ذكره بعضهم من ان القرآن
نزل على سبعة احرف كما ورد في بعض الاخبار وفسروها بالقراءات السبعة

وذلك

وذلك لانه مع عدم وضوح الدلالة واجمالها حيث ان تفسير كل الاحرف بالقراءة غير معلوم
من اللغة والعرف فيه اولا انه مفسر بما ورد عنهم ع انه من تفسير الاحرف بالوجوه
من المعاني الظاهرة والباطنة وبطون البطون وهلم جرا كالخبر المروي في الخصال
عن الصادق ع حيث سأله الراوي عن سر الاختلاف الواقع في الاخبار فقال ان القرآن
نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا
عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب بان يلاحظ حال المكلفين والازمنة فيفتي
واحدا بما يراه مصلحة له والاخر بخلافه ولنفس ذلك المستفتي بعينه في زمان
آخر بخلافه في مسئلة واحدة والمراد بالسبعة وجوه البطون الاولى ولكل بطن
بطن الى سبعين بطنا مثلا وهذا هو المراد بالعطاء وثانيا انه معارض بما ورد
في بعض الاخبار من تكذيب لعنه المرتبون وانه نزل على حرف واحد من عند واحد
كما مرت الاشارة اليه فالاستدلال لجواز العمل بالقراءات السبعة بذلك الخبر
فاسد بل يجب التمسك اليه لان الائمة قرروا الناس عليها بل امروا في بعض الاخبار
بالقراءة على ما يقرأ الناس الى ان يقوم القائم كما اشرنا الى بعضها والا فانا
لا ندعي صحتها والقطع بكونها مطابقة للواقع حتى يعارض بالمنع والعجب ممن
يطيل الكلام في هذا المقام ويشنع على العلماء الاعلام في الحكم بتواتر القراءات
السبعة وصحة العمل بكل منها مع ان هذا المعترض لا بد له من قراءة القرآن
والعمل به ولا يتمكن الا من هذه القراءات ولا يمكنه ترجيح احدها من غير مرجح
وبعد التزام صحة العمل بها لا يبقى فائدة في تطويل الكلام في عدم تواترها
واحتمال كونها خطأ او بدعة او نحو ذلك واذا ظهر ان العمل بكل منها جائز
فان وقع الاختلاف بسببها في الحكم كما في قوله تعالى ولا تقربوا النساء في المحيض حتى يطهرن
بالتخفيف او التشديد حيث يجوز على الاول جماع الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الغسل بخلاف
الثاني فالمشهور هو التخيير في العمل بايهما شاء لفقد المرجح والاصل وذهب العلامة الى ترجيح قراءة عاصم
بطريق ابي بكر فهو اولى بالعمل احتياطا الا ان هذا الاحتياط قد يشكل اذا كان الحكم المتفرع عليها
مخالفا للاحتياط والادلة الشرعية المخصوصة فلا بد من المراعات والله العالم الفائدة الثالثة
والثلثون قد عرفت ان الاحكام الشرعية توقيفية بجميع اقسامها ومقتضاها اختصاص الحكم

الوارد في نص بمدلول اللفظ من غير تعد عنه قال الله تعالى ومن يتعد حدود الله فاولئك
هم الظالمون ومع ذلك نرى المتعدى فيها اي في الاحكام الشرعية بالتعدي عن مدلولات
الالفاظ الحقيقية والحكم المستفاد منها مما لا يحصى عنه فيفهم من قوله ع اغسل ثوبك
من ابوال ما لا يؤكل لحمه كون وجوب الغسل شرطيا لا شرعيا اذ لا يترتب على تركه
العقاب وانما يجب لما يشترط فيه طهارة الثوب والبدن وان لم يكن واجبا كالصلوة المندوبة
مثلا وكذا يفهم من الامر بالغسل النجاسة اي نجاسة الثوب والبدن وان لم يكن جواز
بوصول البول اليه مع انه لا يدل عليه بحسب الوضع اللغوي ولا بحسب العرف هكذا
لا يفهم في آية الوضوء من الامر بغسل الوجه واليدين ذلك وكذا يفهم منه وجوب
غسل البدن ايضا اي يفهم من مجرد استماع هذه العبارة منها مع قطع النظر عن النص
الخارج الدال عليه مثلا مع انه تعد من مدلول لفظ الثوب كما لا يخفى وكذا يفهم
منه الاكتفاء بغسل الغير وغير ذلك كوقوعه بنفسه في الماء او ايقاع المطر مع انه
لا دلالة للخطاب على ذلك كما لا يخفى ونحو ذلك مما لا دلالة للالفاظ اللغوية عليها
فيتبادر جميع ذلك من استماع الالفاظ المذكورة ويفهم انفهاما واضحا بديهيا في الشعور
بدليله مع انه لا يفهم من الخبر الوارد في رجل جهر فيما ينبغي الجهر فيه في الصلوة
مشاركة المرأة له وكذا الصبي ونحوه ولو فرض احد ذكره في مقام الاحتمال لامه
الناس بان الرجل المذكور في الخبر لا يشمل الصبي والمرأة فكيف يتعدى عن المدلول
اللغوي ولا يلائم احد في فهم الاشتراك من الخبر المتقدم في النجاسة مع مساواتهما
في عدم الدلالة اللفظية وكونه تعديا وكذا في وقوع بول الرجل في البئر لا يفهم
مشاركة المرأة والخنثى له وكذا يفهم من الامر في كثير من المواضع مع كونه حقيقة
في الوجوب وفقد القرينة اللفظية الاستحباب كالامر بقراءة الدعاء حال رؤية
الهلال في شهر رمضان والامر بالاغتسال للزيارة وغير ذلك ومن النهي الكراهة
ويتبادر ذلك الى الذهن تبادرا اوضح من تبادر الحقائق من الالفاظ فانا نرى
في بعض المسائل الخلافية يعترضون على المستدل بالامر للوجوب اما بمنعه
او بكون الندب من المجازات الراجحة التي يتوقف معها في الحمل على الحقائق
وكذا في الاستدلال بالعمومات والمفاهيم وغيرها وفي امثال هذا المقام لا يتامل احد

في الحمل على خلاف معنى الحقيقي بل لو تامل احد فيه قوبل بالكوم والذم ومع ذلك
يتبادر الوجوب في محل آخر من مجرد الامر الخالي عن القرينة بدون تامل وكذا الحرمة
من النهي كما ورد كما اذا لو حظنا ورد في جواز الوضوء بماء الورد لا يفهم جوازه بكل
مضاف بل نقطع بعدمه وانه تعد باطل ونفهم من الحديث الدال على نجاسة الماء
الذي دخلت فيه الدجاجة التي وطئت العذرة نجاسة كل ماء قليل بملاقات كل
نجاسة ولو ببول الرضيع واقل من الدرهم من الدم ولا يفهم الاشتراك المزبور
فيما لو ورد الامر بالنزح المعين لو وقعت العذرة في البئر وكذا لا يفهم الاشتراك و
المساواة في مثل الامر بغسل الثوب مرتين من البول وغير ذلك والحاصل ان حرمة
التعدي واضحة من الكتاب والسنة والاجماع وكذا لزومه وكون المدار عليه من
الوجدان الناشئ من استقراء الاحكام الشرعية فلا بد للمجتهد من معرفة المقامين
وتميز ما يجب فيه التعدي وما يسببه بحسب عما لا يجوز ونحن نشير الى ذلك اجمالا
وان ذكرنا فيما سبق ايضا فنقول التعدي عن مدلول اللفظ النص اما بحكم العقل
او الشرع او العرف والاخير اي ما يكون الباعث للتعدي فيه هو فهم العرف عن
اللفظ كالاولوية ويعبر عنه بمفهوم الموافقة فان التعدي عن التافيف الى الضرب
في قوله تعالى ولا تقل لهما اف انما هو بحكم العرف اي هو الحاكم بالالتزام فيه وفي اغلب
الموارد وربما كان سائر مفاهيم المخالفة كذلك اي يكون دلالتها بالعرف الا ان
مفهوم الشرط والغاية بل الحصر ايضا يساعدها اللغة والعرف معا كما مر التفصيل فيها
والثاني اي ما كان بحكم الشرع ان كان الباعث للتعدي فيه هو النص المنقول عن المعصوم
بلفظه فهو القياس المنصوص العلة فان معرفة الجامع وان توقفت على النص الا
ان فهم التعدي من العرف كما تقدم وفي التنبيه بفاء التعليل نوع حزازة والاولى
تبديله بلكن المفيد للاستدراك وان كان الباعث هو فتوى المسلمين والاشتهار
بينهم والتظافر والتسامع من الفقهاء والرسوخ في الاذهان من مخالطتهم ومعاشرتهم
فان كان الفهم الحاصل فيها على سبيل القطع بان يكون مسلما بين كل من يذيل
الاسلام واقر بدين محمد ص فهو ضروري الدين كاعداد الفرايض اليومية وان
كان ضروريا بين الشيعة اي مسلما بين المقرين بولاية الائمة ع فهو ضروري المذهب

تذييل

كلية المتعة وان كان نظريا بحيث لا يطلع عليه الا الخواص من المتشرعة لكن يكون
اطباقهم على ذلك مما يوجب القطع بكونه معتقد المعصوم كما سيجيء بيانه فهو
الاجماع النظري وسنذكر التفصيل فيه انشاء الله وان كان اشتهارها لا يوجب القطع بل
الظن القوي فهو الشهرة ولا نزاع في الاولين بل منكرهما خارج عن ربقة الايمان
في ضروري المذهب والاسلام في ضروري الدين وسنذكر الاخيرين والاول على
ضربين اي ما كان التعدي فيه بحكم العقل احدهما ما يقطع فيه بالتعدي فهو تنقيح
المناط العقلي القطعي كما تقدم مثاله حديث الاعرابي الذي جامع امرأته في نهار
رمضان فقال له كفر فيحكم العقل قطعا بان علة وجوب الكفارة هو مطلق
الجماع في نهار رمضان ولا خصوصية للاعرابي في ذلك وثانيهما ما يكون حكم
العقل به بطريق ظني وهو القياس المستنبط العلة واتفقت الشيعة على حرمة
العمل به وتدخل في الثاني والثالث اسباب اخر تقدمت الاشارة الى بعضها
ولكن اكثر التعديات الحاصلة في الفقه تكون من الاجماع باقسامه فلا بد من البحث
عنه **الفائدة الرابعة والثلثون** الخبر ان كان مسندا الى المعصوم بعبارة معينة كان يقول
الراوي قال رسول الله كذا فهو الخبر المتواتر او الواحد وفي حكمه فعل رسول الله
كذا او كذا التقرير ويجيء احكام الفعل والتقرير انشاء الله وان كان كليا بدون ضبط
لاصل النص ونقل عن المعصوم فهو اجماع تفصيل ذلك ان الرسول لم يفصل جميع الاحكام
لجميع الامة ولم يبينها لكل واحد من احادهم والذي بين له لم يلتزم النقل باللفظ
لغيره بل كان حال السامع التزام العمل به والزام غيره بالعمل ايضا بان الشارع امر كذا
مثلا ثم صار العمل بالحكم شايعا بين المسلمين الى ان صار من المسلمات المشهورة
بين خواصهم وعوامهم حتى لم يفتقروا الى الاحتجاج عليه ولو سئلوا عن الحجة انكروا
على السائل ونسبوه الى السفه من شدة وضوحه وبداهته ولم يكن بناؤهم الا
على الحفظ في الاذهان والعمل بالاركان كما هو الحال الآن في ضروريات الدين والايمان
حيث لا تضبط ولا تثبت لبداهتها ورسوخها في الاذهان ولذا لا يعتني المصنفون
بذكرها وضبطها ولو ذكروا نادرا بالتبع اي لكونها مقصودة بالعرض حيث يريدون
تفريع الفروع النظرية عليه فلا شك انها بديهية ولا يكون انكارهم اياها ف

اي الضروري الدين وضروري المذهب

اي الاجماع النظري والشهرة

اثباتها فايدة ولذا العوام مطمئنين بها ولا يتحقق فيها اجتهاد ولا تقليد بل يكون
منكرها كافرا وينبه على ذلك ان امة الرسول محمد والمتشرعين بشريعته في زمان الائمة
مع كثرتهم وتفرقهم في الاقطار لم يرو كل واحد منهم جميع ما سمعه من الائمة
الاطهار بل لم يرو كل واحد منهم الا اليسير ولذا لا يكون مجموع رواياته فقها
جامعا لما يحتاج اليه في ايام حيوته من المسائل المحتاج الى بيان حكمها ويشير اليه
ايضا ان القائهم المسائل الى الرواة لم يكن على وجه يستوعب جميع احكامها وجزئياتها
وفروعها بل كان بناؤهم على كون الباقي معلوما له ويظهر من اسئولة الرواة
ايضا انه لم يكن سؤالهم على وجه يطلبون جميع الاحكام والجزئيات والفروع
ومع ذلك لا يروون جميع احكام ما سئلوا بل يكتفون بالمسؤول عنه هذا
حال الطبقة الاولى وربما سرت منها الى الطبقة الثانية ومنها الى الثالثة
وهكذا حتى الى ان يصل الينا وهذا حال الامور العامة البلوى وربما تخفى و
تستر بالحوادث التي حدثت بعد وفاة النبي الى زماننا هذا كالتقية
وخفاء الحق والقتل والنهب وضياع الكتب والاصول وحدوث البدع من
الاغراض الفاسدة وغير ذلك مما لا يخفى كما في مسح الرجلين في الوضوء فانه
خفي الامر فيه بعد زمان النبي لشدة التقية الى ان ظهر ببيان العترة الطاهرة
سلام الله عليهم فصار بعد من ضروريات المذهب ولو لم تعرض تلك الحادثة
لكانت من ضروريات الدين وعلى هذا يمكن ان يكون الحكم بديهيا للطبقة من
الطبقات ثم يستتر لما ذكر على الباقي الى زماننا هذا ويمكن ادعاء القطع
بحقية الحكم من البداهة الحاصلة في تلك الطبقة كما هو الحال في طائفة
بنوا امرهم على اطاعة شخص وانقياده في الامر والاستنان بسنته مثلا يعلم
من اتفاق الحنفية على امر انه مذهب رئيسهم ابي حنيفة ولذا نقطع
الكافر الخارج عن دين الاسلام بان وجوب الفرائض الخمس من ضروريات
دين محمد مع انه لم يرو لشخص ولم يعرف حجيته وانما هو من اطباق امته
واتفاق ملته وايضا فان الجاهل بالاحكام الشرعية الغير المطلع بالتكاليف الالهية
لو رأى فقيها افتى بحكم وهو يعلم فضله وفقاهته وورعه وديانته وان

مذهبه الانقياد والمتابعة للمقتداء في الاحكام وعدم جواز الافتاء الا بما يقطع انه حكم
الله يحصل له ظن ما برجحان حكمه على ساير الوجوه ولا يكون حاله في هذا الحال مساويا
لسابقه بلا ريبة وانكاره مكابرة صرفة ومجادلة محضة ثم بعد انضمام فتوى فقيه
آخر اليه يتقوى الرجحان البتة وبعد انضمام آخر اليهما تزيد القوة لا محالة وهكذا
فان وصل الى حد راى جماعة غفيرا من الفحول الافاضل متفقين على شيء وشاذا الى
على آخر فهي المشهورة وسنذكر الكلام فيها وان لم يبن مخالف بل كلما ازداد الخطر
ازداد الموافق فلا محالة تنتهي الى حد القطع اذ ليست مراتب الظنون مما لا تتناهى
فاول درجة القطع الحاصل له اجماع نظري ثم ان ترقى وازداد وضوحا الى
ان وصل الى حد البداهة من مذهب الامامية فهو ضروري المذهب وان
ترقى بعد ذلك ايضا الى ان وصل الى حد الضرورة من دين محمد ص وانتشر
بين الناس من كل من يستن بسنة نبينا بحيث لا يحتاجون الى سند
ودليل فهو ضروري الدين فعلم ان مراتب الضروري هو النظري وانه ما لم يصل
اولا الى ذلك الحد لا يرتقي الى حد الضرورة فلا يمكن الاعتراف بامكان الاجماع
الضروري دون النظري فان الضروري مشتمل على النظري مع زيادة فكل
ضروري كان اولا نظريا ثم وصل تدريجا الى الضرورة كما ان انكار الخبر الواحد
موجب لانكار المتواتر لان الخبر غالبا انما يخبر به واحد او اثنان ثم ينتهي الى ان
يصير متواترا بل الامر فيما نحن فيه اشد لان اتفاق الفقهاء على مسئلة من المسائل
مع اختلاف رايهم وتشتت اقوالهم في الاحكام الشرعية ومداركها وعدم
تجويزهم التقليد لانفسهم وايجابهم على انفسهم بذل الجهد واستفراغ الوسع
في تحصيل ما هو اقرب الى القطع حتى التزموا وجوب تجديد النظر في كل حال
من احوال الفتوى اي تجليه وعلامة قوية لظهور الحق ووضوح الامر لديهم
حتى اتفقت اهوائهم المتشتتة واراؤهم المختلفة عليه وقد عرفت في الفائدة
السالفة شدة الحاجة الى الاجماع وعدم تمامية الامر في مسئلة من المسائل بدون
ضميمة الاجماع وان العلم بحصوله انما حصل من شهادة الوجدان بان منشاه
ليس الا التظافر والتسامع ولا شك ان ذلك في اكثرها لم يصل الى حد الضرورة

والبداهة

والبداهة بحيث يكون المتامل فيه كافرا وقد صرح بعض المحققين وهو المحقق الخوانساري
بان حصول العلم الضروري في كثير من الاحكام للخواص والعوام رافع لاستبعاد حصول
العلم النظري في بعضها للخواص فقط قال ره بل كثيرا ما يقع في الوجود ان نعلم
او نظن ان شخصا مثلا معتقده وطريقته كذا من غير ان يكون خصوص خبر
منقولا عنه في هذا الباب وانت خبير بان انكار المحقق مثل هذا مكابرة بلا مرية
اذ نعلم قطعا في بعض المسائل ان الامام قائل به مع قطع النظر عن خبر ورد عنه مثل
المسح على الرجلين ونحوه كيف وانكار الضروريات مما لا سبيل اليه وهي ايضا من هذا
القبيل اذ ليس علمنا بها من قبيل الاحاديث المنقولة بل بنحو آخر الا ترى ان العوام
ايضا يعلمونها ضرورة من دون علمهم بالاخبار قطعا واذا جاز ان يصل مثل ذلك
الى حد الضرورة التي يعلمها الخواص والعوام قطعا فاي استبعاد في ان يصل الى حد
القطع او الظن للخواص او لبعضهم انتهى وهو امر ظاهر لا ينكر بل هو غني عن الاستشهاد
لما عرفت من تقدم العلم النظري على الضروري وحصوله قبل حصوله فعلم ان الاجماع
ممكن الحصول بل واقع قطعا ومدار الشيعة من اصحاب الائمة ومن تاخر عنهم
من زمان ثقة الاسلام الى زماننا هذا على العمل به في الكتب الاستدلالية الاصولية
والفقهية واما حجيته فغنية عن البيان كما عرفت من كونه كاشفا عن قول
المعصوم وما كان كذلك فمنكره خارج عن ربقة الايمان فالاجماع على هذه الطريقة ليس
امرا آخر وراء السنة بل صرح جملة من الاصحاب بان النزاع في حجيته مخصوص بالمخالفين
هداهم الله فانهم لما جعلوا الاجماع من حيث هو اجماع اي انضمام الاقوال واجتماع
منها حجة حيث اضلوا في اطفاء نور الله فجعلوا اجماع اقوال الامة حجة واجب
الاتباع كالقرآن والحديث بدون اعتبار قيد كونه كاشفا عن قول الامام الذي
لا يقول الا بوحي الهي صح ان يدعى انه ليس بحجة او انه امر غير ممكن الوقوع هذا مع
تواتر الاخبار الصريحة في عدم خلو الزمان من حجة كي يرد ما زادوه ويتم
ما نقصوه ولولاه لاختلط على الناس امورهم ويؤيده ما ورد عن الرسول
من انه لا تزال طائفة من امتي على الحق ويعضده ما دل على حجية تقرير المعصوم
وبهذا استدل الشيخ في العدة على حجية الاجماع وما يقال والقائل هو المحقق

لخونساری فی ح س من امکان ان یکتفی الامام بخبر واحد فی رد المجمعین اذ لا یلزم
ایصالهم الی المطر بل شانهم ارائة الطریق قال المحقق الخونساری و ما یتوهم من انه یجب
علی المعصوم ان یظهر القول بخلاف ما اجمعوا علیه لو کان باطلا فلما لم یظهر ظهر انه
حق لیس مما یخفی من المناقشة سیما اذا کانت فی جملة روایات اصحابنا روایة بخلاف
ما اجمعوا علیه اذ لا فرق ظاهرا بین ان یکون اظهار الخلاف علی تقدیر وجوبه
بعنوان انه قول فقیه وان لم یعلم انه المعصوم اذ لم یقل القائلون بوجوب
الاظهار ح انه یجب علی الامام ان یظهر القول بالخلاف مع تعریفه لنفسه للناس
بل یقولون انه یکفی ان یظهر القول بالخلاف وان لم یعلم العلماء انه الامام و
بین ان یکون الخلاف مدلولا علیه بالروایة الموجودة فی احادیث اصحابنا ولا
یخفی انه علی هذا لا یبعد القول ایضا بان قول الفقیه المعلوم النسب ایضا یکفی
فی ظهور الخلاف فتدبر انتهی کلامه مدفوع اولا بانه لو تم لاقتضی عدم حجیته
التقریر وفیه ما فیه لما سیجیء من حجیته بلا شک وهذا الاعتراض لو تم ورد
فی التقریر ایضا فان سکوته عن الرد لعله لاکتفائه بالخبر الموجود فی احادیث
اصحابنا ولا یخفی انه علی هذا لا یبعد القول ایضا بان قول الفقیه المعلوم النسب ایضا یکفی فی ظهور الخلاف
فتدبر انتهی کلامه مدفوع اولا بانه لو تم لاقتضی عدم حجیة التقریر وفیه ما فیه لما سیجیء من حجیته بلا شک
وهذا الاعتراض لو تم لورد فی التقریر ایضا فان سکوته عن الرد لعله لاکتفائه بالخبر الموجود فی احادیث اصحابنا
وثانیا باختصاصه بما یکون له معارض بحیث لیس اهل المعارضة فان ما لا یکون
اهلا لها کالعدم فلا اثر له ومع وجوده کما لا یکون المحصور غیر معمول به البتة و
لو فرض حجیته لکان لرادع کما لا یخفی علی المستانس بعادات الفقهاء حیث لا
یحکمون بشیء الا مع رجحان سنده فترکهم العمل به قاطبة آیة جلیة لوضوح
الامر لدیهم بکونه مرجوحا والحاصل ان الخبر المعارض انما یکون اهلا للمعارضة
وارائة الطریق اذا لم یکن اجماع علی خلافه فان الخبر الذی اتفق الاصحاب
علی خلافه مما یحصل الظن القوی بل القطع ببطلانه سیما اذا کان مذکورا
فی کتبهم مشهورا بینهم صحیحا سنده واضحا متنه بل کلما ازداد ذلک ازداد
الظن بوجود القراین القطعیة لهم ببطلانه کما اعترف به ایضا قال

کاف

اشکال

فی شرح

فی شرح س لا شک ان حکما من الاحکام اذا لم یظهر به قائل من اصحابنا الامامیة
وکان فتویهم واقوالهم مطابقة علی خلافه فح یحصل الظن القوی بانهم اخذوا خلافه
من الامام بعنوان القطع لم یبق فیه ریبة ولا خلاف اذ العادة لم تجر بان ما لا یکون
کذلک لم یقع فیه خلاف بینهم مع کثرتهم ومخالفة اذهانهم فی ادراک الاحادیث
استنباط الفروع ومباینة مشربهم فی تاسیس المبانی وتاصیل الاصول سیما اذا وجدت
الروایات المتعارضة عن الائمة فی طرفی المسئلة اذ علی هذا یصیر الظن اقوی لما
نری من عادتهم ونشاهد من دیدنهم انه قلما یکون روایة فی حکم ولم
یوجد به قائل من اصحابنا سیما اذا کانت الروایات الواردة فی خلاف ما اجمعوا
علیه کثیرة معتبرة وخصوصا اذا کانت الروایات الواردة فی خلاف الدالة علی ما
اجمعوا علیه ضعیفة شاذة نادرة واذا لم یوجد علیه روایة فبطریق اولی
الی ان قال وبالجملة فی مثل هذا المقام ان لم یحصل القطع بالحکم بعد ملاحظة
ما ذکرنا فلا کلام فی حصول الظن القوی وانکاره مکابرة ومثل هذا الظن لا یقصر عن
الظن الحاصل من خبر الواحد بل یکون فی اکثر المواضع اقوی منه واشد الی آخر
ما قال واعترض ایضا بکثرة المسائل الخلافیة والمعترض هو المحقق الکاظمی حیث
انه بعد ما حکی قول الشیخ فی العدة من انه متی فرضنا ان یکون الحق فی واحد
من الاقوال ولم یکن هناک ما یمیز ذلک القول عن غیره فلا یجوز للامام المعصوم
ح الاستتار ووجب علیه ان یظهر ویبین الحق فی تلک المسئلة او یعلم
بعض ثقاته الذین یسکن الیهم الحق من تلک الاقوال حتی یؤدی ذلک
من خبره الی الامة ویقترن بقوله علم معجز یدل علی صدقه لانه متی لم یکن
کذلک لم یحسن التکلیف وفی علمنا ببقاء التکلیف وعدم ظهوره وظهور من
یجری مجراه دلیل علی ان ذلک لم یتفق قال وما ذکره الشیخ فی غایة الضعف لانا
لا نم عدم جواز الاستتار ووجوب الاظهار فلعل بعض المواضع کالتقیة وغیرها
مما لا اطلاع لنا علیه یمنعه عن الظهور والاظهار ونقول القول بحجیة الخبر
الواحد وعدمها متقابلان فاحدهما باطل قطعا فای ثقة من ثقات الامام
اعلم القائلین بهما بحقیقة الحال واثبت صدق مقاله بالمعجزة وبالجملة عدم

الظن

بيان الاختلافات التي في زمان الغيبة على وجه يظهر حقيقة قول اهل القائلين باحد
المتقابلين وخطأ الآخرين اكثر من ان يخفى على المتتبع انتهى قال الاستاد دام ظله فيه انه لا ينافي
الاجماع اذ ليس سنده الكلام ثم المنع عن الخلاف كيف وهم مأمورون به بل التزامهم المنع
عن الاتفاق على الخطاء وعلى هذا فشان المقصر الرجوع عما قصر فيه وشان غيره العمل بما
اداه اليه اجتهاده وان كان خطاء في نفس الامر لا لحكم الله الكلام مع ان الادلة الشرعية
موجودة فيها اي في المسائل الخلافية وهي كافية لارائة الطريق فلا يحتاج الى الظهور و
الاظهار بنوع آخر فيها وذلك لحصول الظن القوي من كل ما يمكن فرضه من المدارك
الشرعية فيها بحيث يكون حجة شرعية وعدم حصول الاتفاق على خلافه بحيث يحصل
العلم منه او الظن القوي به وهذا بخلاف المسائل الاجماعية فانه لو لم يكن دليل على
خلاف ما وقع الاجماع فيه لم يتحقق ارائة الطريق ولو كان احد المدارك من اطلاق
عموم سنة او كتاب فلا شك انها مما تفيد الظن والظن انما يكون حجة مع عدم
وجود ما هو اقوى وارجح منه ومعلوم ان الظن الحاصل من الاجماع لو سلمنا عدم
حصول العلم منه اقوى وارجح منه ومع تعارض الراجح والمرجوح لا يسمى المرجوح ارائة
للطريق بل يخص الارائة في الراجح فافهم ولا يخفى عليك ان هذا الكلام وان كان حقا
في نفسه الا انه لا يقابل كلام الفاضل التنكابني فانه في مقام الاعتراض على الشيخ والشيخ
لو كان متمسكا بمثل ما ذكرناه اولا من ان اتفاق الطايفة على حكم يستلزم رضاء
الامام به والا لوجب عليه ردهم عن الخطاء كما ورد في الاخبار المتواترة كان اعتراضه
ساقط العين ما ذكره الاستاد لكن الشيخ وان تمسك بذلك في مقام آخر الا ان
هذه العبارة التي نقلناه عنه لا دخل لها بذلك بل صريحة في ان الامام يجب عليه
رفع الخلاف بين الامة ببيان ما هو الحق من الاقوال وتميزه من غيره وهذا غريب
ويؤيد حجية الاجماع امرهم في احاديث الترجيح بالاخذ بالمجمع عليه بانه لا ريب فيه واعترض
عليه بعض مشايخنا المعاصرين طاب ثراه اولا بان الاجماع عندهم قطعي والخبر ظني والاحتجاج للقطعي
بالظني مما لا وجه له وثانيا بان المراد من المجمع عليه المأمور باخذه هو الخبر المجمع عليه اي على نقله
وضبطه ونقله في كتب الاصول والجواب اما عن الاول فلانه لم يحتج احد به بل من قبيل التأييد مع ان
[illegible] الاخبار من المتقابلين بقطعية الاخبار واما عن الثاني فلانها اي قوله فيما فاته

لا ريب فيه والتانيث باعتبار مطابقة الخبر علة عقلية ظاهرة لا اختصاص لها
بالخبر المجمع عليه اي العقل يحكم بان قوله ع فانه لا ريب فيه دليل على وجوب الاخذ
به وظاهر انه ليس دليلا مبهما من قبيل ساير العلل الشرعية بحيث لا يقطع بوجه
عليتها للحكم بل هي علة عقلية في غاية الظهور والوضوح فان اتفاق الآراء
المختلفة والعقول المتشتتة على شيء يوجب القطع بحقيته وهذا امر حدسي
وجداني لا يحتاج الى الايضاح واذا كان كذلك فكما ان الاتفاق على نقل الخبر يوجب القطع
بصدقه فكذا الاتفاق على حكم يوجب القطع بحقيته فان منشأ القطع هو
نفس الاتفاق كما يشهد به الوجدان هذا مع ان العلة المنصوصة تفيد العموم
فيما يجري فيه كما سبق على ان الاجماع خبر ايضا كما عرفت فيشمله الخبر المذكور
على تفسير المعترض ايضا الا انه خبر معنوي اي كاشف عن معنى قول المعصوم ع
بدون ضبط للفظه كما فصلناه كذلك مع ان الاجماع على الخبر ان كان بمعنى الاتفاق
على روايته وان ترك العمل به فواضح عدم حجية مثله بل اشتهار روايته
مع ترك العمل به موقوف لضعفه فكيف يجعل مرجحا وان كان بمعنى الاتفاق على
العمل به فهو المدعى لان القطع حصل من اتفاقهم على صحة مضمونه وهذا الاتفاق
حاصل ايضا فيما لا يكون خبر اذ وجود الخبر وعدمه لا مدخل له في ذلك كما هو واضح
ويؤيده ايضا ما دل على الامر بملازمة جماعة من المسلمين وان المفارق لها
مخلوعة ربقة الاسلام من عنقه والاخبار كثيرة بهذا المضمون واما ما يق
من استلزامه لصحة اجماع اهل السنة فهو غير مضر لانه حجة عندنا لا من حيث
انه اجماع واتفاق للآراء كما زعموا واطفؤا به نور الله بل لانه كاشف عن قول
المعصوم ع ومستلزم لدخول قوله بل شخصه ايضا كما ستعرف في جملة اقوالهم
واشخاصهم فلو علم خروجه عنه وسلم تحققه لم يكن فيه حجة كما في الاجماع
المدعى في الخلافة فانه لا يخفى مسلم التحقق لخروج جماعة كثيرة من الصحابة
عنهم باعتراضهم الى مدة مديدة سيما امام الخلق وهادي الانام علي بن ابي طالب ع
وعلى اولاده السلام **الفائدة الخامسة والثلاثون** في طريق العلم بالاجماع اي طريق
الكشف عن قول المعصوم ع وله وجوه ثلثة احدها ما تقدم من اجماع اهل العصر

وهو طريق الشيخ الطوسي استنادا الى ما اشتهر نقله من الاخبار المتواترة الدالة على
انه لا يجوز خلو الزمان عن امام يرد الناس عن ضلالتهم اذا اجمعوا على الضلال
فاذا راينا اتفاق اهل العصر على حكم حصل لنا القطع بصحة ما اتفقوا عليه ولولا
كان اللازم عليه ايقاع الخلاف بينهم فهذا الاجماع يكشف عن معتقد الامام
وقوله دون شخصه فلو علم نسبهم جميعا كان اجماعا ولو خرج معلوم النسب
منهم قدح في تحقق الاجماع بهذه الطريقة ولا شك في حجيته وكشفه عن قول
المعصوم لو وجد الا انه في غير الضروريات بالنسبة الى زماننا هذا وما ضاهاه عسير لان اتفاق
جميع علماء العصر على شيء بحيث يحصل العلم بانه لا يشذ منهم احد مشكل مع انتشار
المسلمين في الاقطار وثانيها ما هو المشتهر من طريقة القدماء كالسيد واضرابه و
اختاره بعض المتاخرين كصاحب المعالم ومن يحذو حذوه في هذه الطريقة من
اتفاق جميع فقهاء الاسلام في الراي والفتوى فيعلم منه الانكشاف عن قول المعصوم
علما اجماليا كما يحصل العلم بكلية الكبرى في الشكل الاول فيتحقق الامام من الامة بل هو
سيدهم وكبيرهم والامة قالوا كذا فالامام قال كذا وعلى هذا يدخل شخص الامام
في جملة المجمعين وما يتخيل من ان العلم بالكلية يتوقف على حصول العلم بمعتقد
الامام ولا حاجة معه الى الاجماع اذ لا حجة في قول غيره ع فمن يدعي الكلية اما ان
يكون عالما براي الامام بخصوصه فيجب عليه تقليده ولا حاجة الى ضميمة اراء العلماء
الاخرين واما ان لا يكون عالما بخصوصه فلا يمكن له ادعاء الكلية مدفوع بانه شبهة
اوردت على الشكل الاول كليا ولا اختصاص لها بالاجماع فالذي يدعي ان كل
متغير حادث اما ان يعلم ان العالم بخصوصه حادث فلا حاجة الى انضمام غيره
اليه مع ان النظر عبارة عن استنباط مجهول من معلوم فلو كان معلوما لم يكن
في ترتيب المقدمتين واستخراج النتيجة فايدة واما ان لا يعلم ذلك فمن اين يمكنه
ادعاء الكلية وكذا في كل شكل دل وجوابه ان العلم الاجمالي بالكلية حاصل
من دون حصول تفاصيل الافراد في الذهن ومنشاء ومن ترتيب المقدمتين
المعلومتين يحصل العلم التفصيلي بالنتيجة وهذا واضح فكذلك الامر هنا فالعلم بذ
بذهاب كل المسلمين الى هذا القول حاصل اجمالا ولا علم بخصوص قول الشخص

الخاص

الخاص وانما يتفطن اليه من هذا العلم الاجمالي والعلم بالضروريات التي يشارك
فيها العوام والخواص من هذا القبيل سواء كانت من ضروريات الدين او المذهب
فانك تعلم علما ضروريا ان كل امة النبي ص متفقون على كون صلوة الظهر
اربع ركعات او كون جميع الشيعة متفقين على حلية المتعة مع انك لم تحط
باقوالهم ولم تعرفهم باشخاصهم فاذا امكن حصوله به فالنظري اولى لما عرفت
من ان النظري على درجة المضروري وان سعة دايرة الضروري اكثر مراتب
فامكان الاحاطة بالاكثر يستلزم امكان الاحاطة بالاقل بطريق اولى مع
ان الاقل داخل في الاكثر ولو لم يصل اولا اليه لم يصل الاكثر وعلى هذا
الطريق يجب دخول من لا يعلم نسبه فيهم اي في جملة المجمعين حتى يفرض
انه الامام بخلاف ما لو علم نسبهم جميعا فانه لا يكون اجماعا كان الامام فيهم
ام لا اذ لا مع وجود الامام فيهم يكون قوله الحجة بلا حاجة الى الاجماع ومع
عدمه لا حاجة في قول الغير بخلاف ما لو لم يعلم النسب فانه يكون الاجماع
كاشفا عن قوله ولا ضير في عدم معرفة شخصه بخصوصه بين الاشخاص
لحصول العلم بمعتقده من بين الاعتقادات وكونه داخلا فيهم كما هو
الحال في الضروريات كلها وكذا لا ضير في خروج معلوم النسب غير الامام ولو
كانوا مائة مثلا اذ كان القطع باتفاق الباقي حاصلا لان الامام ع من جملة
الباقين قيل ولا يمكن الاطلاع على تحقق الاجماع في مثل زماننا هذا من
جهة غير النقل بل قيل ان ما يذكر في الكتب الفقهية من دعوى الاجماع
من قبيل النقل والشهرة لظهور تعذر الاطلاع على اقوال الامة بحيث يحصل العلم
بالكلية لم يحصل في تلك الاعصار لكثرة المسلمين وانتشارهم في الاقطار
والامصار وتعذر الاطلاع على اقوالهم مما لا ريب فيه ولا غبار قال صاحب
الذخيرة بعد ايراد اعتراض على نفسه بما يؤل حاصله الى ان العلم بموافقة
المعصوم ع ممكن من ملاحظة اتفاق المشهورين من الامامية وعدم الظفر
على مخالف لهم في المسئلة لان اصحاب الائمة ومن تلاهم من العلماء وحفظة
الاخبار قرنا بعد قرن كانوا متمكنين من استعلام المسائل عنهم واستطلاع

الحرم

ذكره م

الحق في الوقايع مع انها العمدة في هذا الباب وانما يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله
لقولهم بالقراين والآثار المعلومة بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطايفة لا يكون
الا على طبق ما ثبت عندهم من قوله انتهى اقول فرق بين الاجماع المحقق والمنقول
فان الثاني غاية ما يفيده الظن وسيجيء حكمه واما الاجماع المحقق الذي يفيد
لصاحبه القطع بموافقة قول المعصوم لاقوال المجمعين او دخول شخصه في اشخاصهم
فقد ظهر لك مما فصلناه امكانه في زمان المدعين للاجماعات المنقولة بل في
زماننا هذا ايضا وفساد ما ذكره هؤلاء وجها للتعذر وعدم حصول القطع
بالتتبع في اقوال الفقهاء وفتاويهم من الجهات التي تشار اليها في غاية الوضوح
اذ لا شك في ان طريق حصول العلم بدخول المعصوم او موافقة قوله ليس مستنده
الحس اي ليس مرادنا ولا مراد من ادعى الاجماع من قدمائنا ومتاخرينا من
العلم بالكلية في قولنا كل امة او كل اهل العصر متفقون على كذا الاطلاع على
قول كل منهم بالحس والسماع من واحد واحد منهم وملاحظة فتاويهم في
كتبهم حتى يكون انتشار العلماء والمصنفين والمصنفات في اقطار البلاد منافيا
له فانه امر بديهي لا يتفوه به جاهل فضلا عن عاقل ولو كان مراد قدماء
اصحابنا كالشيخ والمرتضى وغيرهما ذلك لزم تسفيههم وتكذيبهم وبهتانهم لوضوح
تعذره كما لا يخفى فكيف يليق هذا الظن بهم بل المراد حصول العلم بالكلية
من الحدس كما هو الحال في العلم الحاصل بالشياع او الاستقراء فان الحاكم بان
كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ لم ير جميع الحيوانات ولم يشاهد كيفية
اكلها وانما شاهد قليلا منها بحيث ان المشاهد في جنب غيره كالمعدوم ومع
ذلك لا شك في حصول العلم العادي منه وكذا العلم بوجود مكة وغيرها
من البلدان النائية والامم الماضية التي لم نشاهدها حيث نقطع بحصول
ما حصل لنا من القطع بوجودها لكل احد مع انا لم نشاهد جميع الناس
وهذا امر ممكن الحصول بل حاصل فيما ادرته اوسع من نكر امكانه من
العلم النظري بالكلية في الغواص عن الضعف ياتي كل احد نقطع كل امة
محمد ص متفقون على وجوب صلوة الظهر مع انا لم نر كل امة محمد ص ولا

في الوقايع التي عم البلوى بها ومجتهدين في ذلك غاية السعي والاجتهاد فمن
اتفاقهم يحصل العلم العادي بكون المعصوم موافقا لهم فلمثل الامر كما ذكرت اذا حصل
العلم باتفاق جماعة من اصحاب الائمة ولكن طريق هذا العلم مسدود في زماننا الا في
قليل من المسائل التي صارت من الضروريات فان غاية ما يمكن لنا الاطلاع على مذاهب
اكثر المتاخرين عن قدماء ارباب الحديث وهم اصحاب كتب الفقه ولا يحصل بمذاهب
جميعهم لكثرة الكتب وانتشار المصنفات وبهذا لا يحصل العلم بمذاهب القدماء
واصحاب الائمة فانهم لم يكن من عادتهم ان يصنفوا كتابا يذكرون فيه اقوالهم و
فتاويهم بل كان من عادتهم جمع الاخبار المعتمدة التي وصلت اليهم وكانوا يعملون
بها وعلى هذا كان يمضي السلف والخلف الى ان نشأ تحرير الفتاوى وتصنيف كتب
الفقه بعد زمان الائمة ع بمدة طويلة فمذهب اصحاب الفتاوى لا يكشف عن مذهب
اصحاب الاخبار واتفاق اكثر الفقهاء لا يدل على موافقة المعصوم الى ان قال فالعلم
بمذهب قدماء ارباب الحديث من اصحاب الائمة مشكل جدا اذ لا يعقل سبيل اليه
الا امران احدهما فتاوى الفقهاء المتاخرين عنهم وقد عرفت انه غير ناهض بالدلالة
عليه وثانيهما نقل بعض الفقهاء اجماع الفرقة عليه وهو ايضا لما عرفت من تعذر
الاطلاع على الاجماع بالمعنى المعروف عن الاصحاب نعم مرادهم بالاجماعات المنقول في كتبهم
في كثير من المسائل اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهري بل اما ان يرجع الى اجتهاد
من الناقل بحسب القراين والامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم موافق في هذا الحكم
او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او غير ذلك من المعاني المحتملة
وقد نبه عليه الشهيد في الذكرى ومما يرشد اليه ان منهم من يدعي الاجماع على حكم
من الاحكام ثم يدعي آخر الاجماع على خلافه وقد يفتي المدعي بخلافه ووجود الخلاف
من المشاهير فيما ادعي عليه الاجماع كثير جدا ثم قال من اراد ان يشهد على ما ذكرناه
فلينظر الى كتاب الانتصار للسيد المرتضى والخلاف للشيخ ابي جعفر الطوسي والغنية
لابن زهرة والسرائر لابن ادريس فانها مشتملة على ادعاء الاجماع في كثير
من المسائل المدعى فيها مع وجود الخلاف في كثير منها حتى من المدعي وقد جرى
هذه الطريقة الى المتاخرين مثل المص والشهيدين وغيرهم والذي ظهر لي من تتبع

كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى الكتب الموجودة عندهم فى حال التاليف فاذا
رأوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعى ثم اذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم
المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة الى آخر ما قال وقال صاحب الوافية الاجماع يطلق
على معنيين الاول اتفاق جمع على امر يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا يتميز
شخصه وهذا القسم من الاجماع لا يكاد يتحقق لان الامام قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا
مشهورا عند الشيعة فى كل عصر يعرفه كل انسان وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل
هذا الاجماع وما يتوهم من انه اذا ما وقع اجماع علماء الرعية على الباطل يجب على الامام
ان يظهر ويباحثهم حتى يردهم الى الحق لئلا يضل الناس فهو مما لا ينبغى ان يصغى اليه
لان جل الاحكام بل كلها تعطل كالامر بالمعروف والنهى عن المنكر واقامة الحدود
وغير ذلك ومع ذلك فهو لا يظهر وايضا اجماعهم انما يوجب ضلالة الناس اذا كان واجب
الاتباع بدون العلم بدخول الامام فيهم وليس كذلك كما عرفت وثانيهما اتفاق جماعة
على امر لا يقطع بدخول الامام فيهم بل يقطع بخروجه عنهم الا ان هؤلاء المجمعين كانوا
ممن لا يجوز العقل اجتماعهم على الافتاء من دون سماعهم لتلك الفتوى عن قدوتهم
وامامهم وعدم ذلك التجويز لا يتم الا بعد التتبع عن احوال المجمعين والاطلاع على تقواهم
ودياناتهم فهو يختلف باعتبار خصوص المجمعين فقد يحصل باثنين بل بواحد وقد
لا يحصل بعشرة ولا بعشرين والحق امكان الاطلاع على الاجماع بالمعنى الثانى من غير جهة
النقل فى زمان الغيبة الى حين انقراض الكتب المعهودة والاصول الاربعمائة المتداولة
كزمان المحقق والعلامة وما ضاهاه لكنه بعيد اما امكانه فلان كتب اصحاب الائمة
كانت موجودة مشهورة كفتاوى المتفقهة المتاخرين عندنا وفتاويهم كانت موضعة
فى كتبهم فقد يحصل العلم بقول الامام اذا حصل العلم بفتاوى عدة منهم كزرارة
ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار وابى بصير المرادى ومن يحذو حذوهم وانكاره
مكابرة واصحاب الائمة كانت لهم فتاوى مشهورة قد نقل بعضها المتاخرون
كما نقل رئيس المحدثين فتاوى الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن
وغيرهما فى كا وكذا فى في ونقل فى التهذيب فتاوى جعفر بن سماعة والحسن بن
سماعة وعلى بن رباط وابن حذيفة وعلى الحسين فى باب الخلع وفى باب عدة النساء

مذهب

مذهب الحسن بن سماعة وعلى بن ابراهيم بن هاشم وجعفر بن سماعة ومعوية
ابن حكم فى باب المرتد والمرتدة فتوى جميل بن دراج وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع
واما بعده فلان من تتبع احوال ائمة الحديث يحصل له العلم العادى بانهم اذا
سمعوا شيئا من الامام يسندونه اليه ولا يقتصرون على مجرد فتويهم وما
اسندوه الى الامام فى الفروع من الامور المهمة المعتمدة نقلة الحديث كالمحمدين
الثلثة سيما فيما يحتاج فيه الى نقل الاجماع فعلى هذا يشكل الاعتماد على الاجماعات المنقولة
الى آخر ما قال ولعل ما ذكره صاحب الذخيرة اعتراضا وجوابا فيما نقلناه عنه اشارة
الى جواب هذا الكلام واظهر منه ما افاده بعض الفضلاء من ان معنى وجوب دخول
المعصوم فى الاجماع ليس الا قوله يجب ان يكون موافقا لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم
دخول شخصه فى جملة اشخاصهم بل ولا كونه فى زمانهم فان انعقاد الاجماع
فى زمان الغيبة غير موقوف على دخول خصوص قول امام العصر فى اقوالهم
بل ربما انعقد على طبق قول غيره من الائمة الماضية فان قول كل منهم حجة حيا
وميتا وبهذه الدقيقة لم يحتج الخاصة فى تعريفهم الاجماع الى ما قيد به العامة تعريفاتهم
له من قولهم فى عصر بل لو قيد به كان مخلا لخروج هذه الصورة به مع انها العمدة فى
هذا الباب وانما يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله لقولهم بالقرائن والآثار المعلومة بالتتبع الدالة على ان
اتفاق هذه الطايفة لا يكون الا على طبق ما ثبت عندهم من قوله ع انتهى اقول فرق بين الاجماع المحقق والمنقول
فان الثانى غاية ما يفيده الظن ويجيء حكمه واما الاجماع المحقق الذى يفيد قطعا القطع بموافقة قول المعصوم لاقوال
المجمعين او دخول شخصه فى جملتهم فقد ظهر الحسه مما فصلناه امكانه فى زمان المدعين للاجماعات المنقولة بل فى
زماننا هذا ايضا ووجه ما ذكره هؤلاء وجماعة المتاخرين وعدم حصول القطع بالتتبع فى اقوال الفقهاء وفتاويهم
من الحجج التى اشاروا اليها فى غاية الوضوح اذ لا شك فى ان طريق حصول العلم قد يحصل لنا بدخول المعصوم او
موافقة قوله ليس مستندا لحكى اى ليس مرادنا ولا مراد من ادعى الاجماع من علمائنا ومتاخرينا من العلم
بالكلية قول امامنا او كل الامة او كل اهل العصر متفقون على كذا كما لا اطلاع على كل منهم بالحس والسماع
من واحد منهم او ملاحظة فتاويهم فى كتبهم حتى يكون انتشار العلماء والمصنفين والمصنفات فى اقطار
البلاد منافيا له فانه امر بديهى لا يتفوه به جاهل فضلا عن عاقل ولو كان مراد قدماء اصحابنا كالشيخ
والمرتضى وغيرهما ذلك لزم تشنيعهم وتكذيبهم ونسبتهم لوضوح تعذره كما لا يخفى فكيف يليق هذا الظن بهم بل

حصول العلم بالكلية من الحدس كما هو الحال في العلم الحاصل بالشياع او الاستقراء فان الحاكم
بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لم ير جميع الحيوانات فلم يشاهد كيفية
اكلها وانما شاهد قليلا منها بحيث ان المشاهد في جنب غيره كالمعدوم ومع ذلك
لا شك في حصول العلم القاطع منه وكذا العلم بوجود مكة وغيرها من البلدان
النائية والامم الماضية التي لم نشاهدها حيث نقطع بحصول ما حصل للناس
القطع بوجودها كمال الحد مع انا لم نشاهد جميع الناس وهذا امر يمكن الحصول بل
حاصل فيما داير به او مع تمام عنا مكانه من العلم النظري بالكلية في هو اجل اعني الغزه ربما فان كل احد
يقطع بان كل امة محمد متفقون على وجوب صلاة الظهر مع انا لم نر امة محمد كلهم وليس هذا العلم حاصلا فيها الا من
قبيل الحدس كالعلم الحاصل من الشياع او الاستقراء فاذا امكن للناس بعد عهدنا بالائمة ع وخفاء
القرائن المحصلة للقطع واستتارها بسبب الحوادث كالتقية وغيرها فيما داير به بهذه
المثابة من العلم بالكلية في الخواص والعوام جميعا فليس بعجيب حصول مثل هذا العلم
او ما يكون داير به متعلقا اقل منها عن اب تئ بجماعة كانوا اقرب عهدا منا بالائمة ع
وكانوا متمكنين من القرائن المحصلة للقطع بقول المعصوم ع في المسائل الاخر التي هي عندنا
نظرية لبعد عهدنا كما كانوا متمكنين من الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقراين القطعية
مع عدم تمكننا منها فكما ان هذه الاخبار التي تسميها اخبار احاد كانت بعينها اخبار
متواترة لهم فلم لا يجوز ان يكون هذه المسائل التي لا نعلم انها اجماعية عندهم
ام لا اجماعية عندهم ولم لا يجوز ان يحصل لنا العلم النظري بالكلية في الخواص
خاصة في بعضها كما جاز العلم الكلي في الخواص والعوام جميعا في بعض آخر واذا كان
العلم الاصعب بهذا الطريق ممكنا لنا في بعض المسائل فكيف لا يكون الاهون متعذرا مع انعقاد
طريق حصول العلم هل هذا الا تحكم محض وتغريب لمجرد ما استوحشه اذهانهم بهذه
العبارة فكيف يستبعد حصول العلم من تتبع فتاوى الفقهاء مع ما يلاحظ من انعقاد طريقتهم
مع اصحاب الائمة في حرمة العمل بالراي والاستحسان ولزوم اخذ الاحكام عن ائمتهم
وغاية حرصهم في طلب الاخبار المنقولة عنهم والاقوال المأثورة عن اصحابهم ونهاية
حرصهم وسعيهم في ذكر الخلاف والنادر فالظاهر ان العلم الحاصل باتفاق هؤلاء من الحدس
محصل للعلم باتفاق اولئك ايضا ولو لم يكن فلا حاجة اليه ايضا لوجود الامام في كل عصر

٢ محله ولا يعشر من اعشار الافها وان الشيعة متفقون مع حلية المتعه وعيره ذلك مما لا اتعدد م

بينها

ضل

٣ يكون م

فاتفاق

باتفاق علماء عصرنا كاشف عن موافقة قول امام عصرنا لهم اما من حيث انه رئيس
الطايفة وامامها وسيدها وسنامها فالعلم بان الجميع متفقون لازم للعلم بانه ايضا
من جملتهم واما من حيث ان الاخبار المتواترة التي مرت اليها الاشارة دلت على وجوب
رد الامام العصر لرعيته عن الاتفاق على الخطا والاجتماع على الضلالة وقد عرفت ان ليس
المراد منه جمعهم على الحق والزامهم به بل المراد ان يكون ناطق بالحق فيهم فاذا لم يكن
الحق بالمرة وعمت الضلالة وجب عليه الخروج وهذا ليس من ضروريات مذهبنا
فضلا عن دلالة الاخبار عليه مضافا الى دلالة الادلة العقلية عليه ايضا ومع يظهر
عدم مطابقة ما ذكره صاحب الوافية في مقام الرد عليه من ان تعطيل الاحكام معناه
عدم جريان الحق على سبيل الكلية وشيوع الضلالة في الرعية وهذا شيء لا ينكره
احد بل كان في زمانهم اشد من هذا وانما يتم النقض لو كانت الضلالة عامة
في الخلق والحق محوا من اصله بالمرة بحيث لا يكون ناطق به اصلا ولو كان ضعيفا
هذا بحمد الله معلوم الانتفاء في هذه الاعصار واما كونه موجبا للضلالة اذا كان واجب
الاتباع الخ ففيه ان الضلالة المجمع عليها كيف لا يتبعها الناس مع ان العوام تابعون
للعلماء فضلالة العلماء سارية الى العوام فضلالة الجميع موجبة لاظهار الحق كما
دلت عليه الادلة ومنه يظهر ما في قوله ومع بعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل
هذا الاجماع اذ كيف لا يمتنع في الضروريات ويمتنع فيما هو اهون منها مع ما نرى بالوجدان
بل بالمشاهد والعيان من حصول العلم النظري ايضا في جملة من المسائل حتى
فيما يوجد فيه المخالف للشر كوجوب رؤية الهلال في شهر رمضان وغسل الجمعة
وعدمه وغير ذلك مما لا يحصى حتى انا نرى المنكرين لحصول الاجماع وامكانه او حجية
من متاخري المجتهدين والاخباريين مع شدة انكارهم له وطعنهم على القائلين بحجيته
في مقام الطعن كثيرا ما يحتجون بالاجماع في المسائل الفقهية غفلة لشدة وضوح
المسئلة على وفق ما اجمع عليه العلماء من التظافر والتسامع بحيث لا يبقى له شك
ولا ريبة وكثيرا ما تريهم يستدلون بالخبر مع كونه اخص من مدعاهم غفلة
منهم من التظافر والتسامع اظهر من معناه الحقيقي كما اشرنا اليه سابقا وكيف
لا يكون اظهر والمعنى الحقيقي ظني لاحتمال المجاز والاشتراك وغير ذلك وهذا

٣ عن ذلك حيث صار المعنى شدة عن مدلول اللفظ الحقيقي من الوضوح الحاصل فيه ارفعا انتهى م

قطعي و بالجملة حصل لي من تتبع كلماتهم العلم بان ادعائهم امتناع حصول العلم بالاجماع
النظري بالمرة ولو بالمعنيين الذين اشرنا اليهما كاذبة محضة نعم قلته ونحوه مسلم
لكثرة المسائل الخلافية وتعارض الاقوال والاخبار وذهاب كتب القدماء واصول
الاحاديث وخفاء القراين المحصلة للعلم غالبا لكن ليس بحيث يكون ممتنعا وبالجملة هذا
الكلام الصادر عن هؤلاء الاعلام واضرابهم في تعذر الاطلاع على الاجماع واضح الفساد
واوضح منه فسادا ما ادعاه صاحب الذخيرة توجيها للاجماعات المنقولة في كتب الاصحاب
من ان مرادهم النقل عن تقدمهم او الشهرة او غير ذلك فان التعبير عن النقل او الشهرة بلفظ
الاجماع المحقق تدليس ليس من شان الاصحاب سيما مع غاية صراحة عبايرهم في الاجماع
المحقق كما لا يخفى على المتتبع مع ان الاجماع المنقول ظني من جملة اخبار الاحاد فلا يعمل
به المنكر لحجية الخبر الواحد كالمرتضى وابن ادريس وابن زهرة وامثالهم وكذا الشهرة
ظنية بل كونها المراد من الاجماع في كلامهم اظهر فسادا لعدم مناسبته للاجماع
سيما بعد ما صرحوا مرارا من ان معنى الاجماع ما يقطع بكونه كاشفا عن قول الامام والاتفاق
بل من حيث كشفه عن قول المعصوم ع ايضا الا انه لا يشترط دخول الامام في جملة المجمعين
كما هو طريقة المتاخرين بل يقول بالاكتفاء باتفاق اهل العصر بناء على ما ذكرناه في الطريقة
الاولى ومن هنا توهم بعض المتاخرين فظنوا انه قائل بحجية نفس الاتفاق ونحن
ايضا قد اشرنا الى ان الاتفاق حجة ايضا الا ان الباعث لحجيته ليس نفسه بل كونه كاشفا
عن قول المعصوم ع وليس مرادهم الاطلاع على اقوال الائمة بالحس والا لزم نسبتهم
الى الكذب والبهتان والجهل والنقصان كما عرفت نعوذ بالله من ذلك بل مرادهم
الاطلاع عليها بطريق الحدس كما في الاستقراء والعلم الحاصل من الشياع والتكرر
وحصول العلم من الاجماع بحسب كيف وحصوله في الضروريات في امثال زماننا مع غاية
بعد العهد عن زمان الائمة مع ان التعذر المذكور لو سلم باعتبار ان فيها ... لا
يجوز حصوله لهم فيما هو نظري عندنا لقرب عهدهم بزمان الائمة وعدم تجدد
بعض الحوادث المانعة عنه في زمانهم كما اشرنا اليه سابقا وهذا واضح ومنه
يتضح الجواب عما ربما طعنوا عليها من كثرة التناقض ومخالفة بعضهم لبعض
في الفتوى بل في ادعاء الاجماع فانه غير مضر في العلم الحدسي كما لا يخفى بل المناقضات

٣ الامام وما نسبوه الى الشيخ من انه جعل نفس الاتفاق دليلا فليس معناه انه حجة من حيث انه

٣ فظنوا

هذا م

٢ سلم م

الواقعة

الواقعة في الحسيات كاخبار الاحاد اكثر واجلى فما به يجاب هناك فهو الجواب هاهنا
فما هذه المطاعن ناشية الا من التعصب والجدال الذين هما من شان القاصرين
والجهال فلا يليق بالذكر للموجب للملال والله العالم بحقايق الاحوال وثالثها
وهو المشهور بين المتاخرين عن زمان العلامة وعليه المدار في هذا الزمان
وما ضاهاه اتفاق طايفة من المتشرعة اي من خواصهم على مسئلة من المسائل
الشرعية بحيث يحصل منه القطع بقول المعصوم ع ورضاه فربما حصل من اتفاق
اثنين وربما لم يحصل من اطباق مائتين والحاصل انه الحدس ايضا وهو اعم من
الاولين مطلقا حيث ان الثاني يشترط فيه دخول مجهول النسب وهذا لا يحتاج
الى دخول المعصوم مجهول النسب والاول يضر فيه خروج معلوم النسب كما عرفت
وهذا لا يضر فيه خروج معلوم النسب وتوضيح حصول القطع منه بهذا الطريق
انا اذا علمنا ان اتباع ابي حنيفة من علمائهم وعوامهم ليس فتويهم في الفروع
ولا علمهم الا بما يطابق راي ابي حنيفة فاذا دخلنا مدرسة فيها جماعة من اهل
العلم وسمعنا من الناس ان سكنة هذه المدرسة كلهم حنفيون والمدرس كذلك ايضا
ثم سئلنا واحدا منهم عن مسئلة فاجاب بجواب من دون نسبة الى راي ابي حنيفة
او قوله بل اطلق القول بان الحكم في هذه المسئلة كذا ثم سئلنا آخر عنها
فاجاب بمثل ما اجاب به الاول وكذا الثالث والرابع فلا محالة يحصل لنا
العلم القطعي من اتفاق هؤلاء مع كونهم حنفيين بان ذلك راي ابي حنيفة نعم
غاية ما في الباب انه قد يحصل العلم من قول اثنين وقد يحصل من عشرين و
بالجملة اتفاق جمع من اتباع رجل والمقلدين بحقية اطلاعته ومتابعته على
امر يدل على انه باذن رئيسهم وهذا امر وجداني لا ينكره الا المكابر فربما حصل
العلم المزبور مع العلم بنسب المتفقين جميعا وعدم كون الامام من جملتهم و
عدم دخول مجهول النسب ايضا حتى يفرض انه الامام اذ لا ضرورة في ادخال شخصه
في جملة المجمعين بل الاصل في الحاجة الاطلاع على قوله فمتى حصل كفى وربما
حصل ايضا مع خروج بعض منهم حيث لم نعتبر اتفاق الجميع حتى يكون العلم
بقول الامام من جملتهم كما اعتبر في الثاني بل اعتبرنا كونه مطابقا لقول جملة

الائمة

٣ قول م

من حيث كونه م

من الاشياع والاتباع بعضها مع بعض كاشفا عن قول رئيسهم ومقتديهم فكما انه للعيان
يحصل العلم بثبوت الهلال في الشياع من بما حصل من اتفاق خمسة وربما حصل
من اتفاق مائة وربما حصل مع مخالفة البعض وربما لم يحصل فكذا هنا وهذا
واضح وهذا القسم من الاجماع ممكن بل يوجد في المسائل الفقهية كثيرا **الفائدة
السادسة والثلثون** الاجماع اما بسيط كما عرفت واما مركب كاتفاق الامة
على قولين مثلا فيكون احداث ثالث خرقا للاجماع مثلا اذا اثبتنا نجاسة
الماء القليل بملاقاة العذرة من نص او غيره ثبت نجاسته بملاقاة ساير النجاسات
ايضا بالاجماع المركب لان القائلين بالنجاسة يحكمون بالكلية وكذا القائلون بالطهارة
وحجيته واضحة لدخول الامام في احد الطائفتين فالقول الثالث مخالف له فاذا حصل
لنا العلم من تتبع الاقوال والفتاوى بان كل الخواص متفقون على هذين القولين
ولا يشذ احد منهم عنهما فلا محالة يكون الامام في احدهما انه هو رئيس الامة
وسيدها فالقول بالتفصيل في بعض دون بعض خروج عن قول كل الامة ويلزم
منه الخروج عن قول الامام ايضا ومخالفونا هداهم الله نظروا الى اعتبارهم الاتفاق
من حيث انه اتفاق اختلفوا في ذلك ومحققوهم على التفصيل بانه ان رفع شيئا
متفقا عليه لم يجز وان لم يرفع جاز ومثلوا للاول بما اذا وطئ المشتري البكر
ثم وجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان اي
تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث يرفع شيئا متفقا عليه
للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني بمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب حيث قيل
يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول بالفسخ ببعض العيوب دون
بعض قول ثالث لا يرفع شيئا متفقا عليه لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهو
جيد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع شيئا متفقا عليه يكون مخالفا للاجماع
المصطلح عندهم فلا يجوز وفي صورة الجواز لا مخالفة ولا مانع سواها بخلاف
اصولنا فان المتجه المنع مطلقا لما عرفت من ان الامام داخل في احدهما فالحق مع
واحدة منها دون الاخرى فان كانت الثانية كذلك فالثالثة بطريق اولى وهكذا
فيما زاد ومثل هذا الفرض ما اذا لم تفصل الامة بين المسئلتين فانه لا يجوز على

طريقنا الفصل كما في الغسل بوطء دبر المرأة ودبر الغلام [صح] لان الامام
مع احد الطائفتين قطعا ويلزمه وجوبهما بعينه في الجميع واما المخالفون
فقالوا ان لم يكن نص من الامة على المنع من الفصل فان كانت بينهما علاقة بحيث
يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة
وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي
قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل ولكن التعدي العاملة في الفقه التي اشرنا
الى انه لا يمكن اتمام مسئلة بدون انضمام الاجماع اليها من هذا القبيل اي قسم الاجماع
المركب دون البسيط اذ قلما يوجد خبر او دليل محيط بتمام اجزاء المدعى فاطرافه
والاخباريون يجعلون الامر على التشنيع على المجتهدين في بعض المسائل التي نشاهدون
منهم التعدي فيها من مدلول لفظ النص ويتفطنون به بانهم قولوا على الله
من غير دليل ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون ولا شك ان هذا
التشنيع ما دق عليهم انفسهم دون المجتهدين لان المجتهد يعرف الدليل الموجب
للتعدي فيتعدى فيما لابد منه ويترك فيما لا يجوز له وهذا ليس تعديا حراما
فان التعدي الحرام هو التعدي عن مقتضى الدليل الى ما لا دليل شرعيا عليه
فالقول على الله من غير دليل هو التعدي عن مقتضى الاصل الحرام والمجتهد
لما كان يعرف سبابيل التعدي عن مدلولات الالفاظ ويتعدى بعد وجود
واحد منها ولا اطلاع عليه وهي ايضا ادلة شرعية كما عرفت فكان اثبات
جزء من المدعى بالنص مثلا والباقي بالدليل الشرعي ايضا كالاجماع وغيره بخلاف
الاخباري فان عدم معرفته لذلك اي الدليل الموجب للتعدي صار سببا
لتعديه من حيث لا يشعر ولتركه التعدي فيما يجب فيه فانه من جهة
رسوخ بعض قواعده في ذهنه من التظافر والتسامع صار عنده من المسلمات
الواضحة المتبادرة من اللفظ الظاهرة منه بحيث كان ظهوره اشد واقوى من
ظهور الحقائق من الالفاظ كما عرفت ولا يدري ان هذا الظهور والتبادر ليس
من نفس اللفظ من غير داع وسبب والا لزم ان يكون مثله في مقام آخر والحال
انه ليس كذلك كما عرفت بل هو من الاجماع المحقق عليه من التظافر والتسامع

كما لا يخفى ومن جهة عدم وضوح بعض الفاظ في ذهنه وعدم حصول التظافر و
التسامع من الاطلاع على فتاوى الفقهاء واقوالهم فيما لا يحصل له الفهم المذكور فيتفطن
بانه تعدى عن مدلول اللفظ ومما يستوردون به الاولى انه يجوز خطاهم في نقل
الاجماع وانه بدعة من العامة ابتدعوها لما ارادوا اطفاء نور الله ولا بد دونكا
ان الاجماع المحقق غير المنقول وجواز الخطا انما هو في الثاني وذلك مما لا يرتاب
احد فيه فان حال الخبر الواحد يجري فيه بعض ما يجري فيه من الاحتمالات
على الاول فانه يفيد القطع ولا يجوز للمدعي الخطا على نفسه كما لا يجوز راوي
الخبر بلا واسطة عن المعصوم الخطا فيما سمعه منه وكلامنا الآن في الاجماع
المحقق بعد المنقول على ان الاجماع المنقول ايضا حجة كما سنذكره ولا يضر احتمال
خطا ما قليل في حدسهم بالاجماع لان احتمال الخطاء في الاخبار اكثر واظهر بل يجري
فيها الاحتمالات الكثيرة الاخر التي لا يجري في الاجماع المنقول من احتمال ضعف
الراوي وسهوه وتحريف الخبر ونقصه وزيادته والنقل بالمعنى وغير ذلك
مما لا يجري في الاجماع مع علو سند الاجماع وكون نقلته مقطوعا بوثاقتهم وجلالتهم
وديانتهم بخلاف الاخبار ومع ذلك يقولون بحجية الاخبار بل كونها قطعية
وقد عرفت مرارا ان العمل بالظن للمجتهد جائز وسيجيء الكلام في الاجماع
المنقول انشاء الله واما حديث كون الاجماع من بدع العامة فلا يخفى فساده لما عرفت
ان الاجماع على طريقنا خبر كاشف عن قول المعصوم ع فلا معنى لكونه بدعة وقد
عرفت ايضا ان اجماع العامة اي ما يقولون بحجيته من اتفاق اهل العصر من الامة
ايضا حجة من حيث كشفه عن قول المعصوم ع والاختلاف بيننا وبينهم في طريق
الحجية لا في نفس ما هو حجة واما اجماعهم المدعى على الخلافة فليس وجه القدح
فيه كون الاجماع من بدعهم بل منع تحقق الاجماع مع خروج امير المؤمنين ع وكثير
من كبار الصحابة عنه او ان الاجماع اذا كان حجة من جهة الكشف عن قول
الامام وكان الامام خارجا فلا وجه لحجيته وهذا واضح وللمخالفة المدعى لنفسه
في كتاب واحد وكتابين فقد اشرنا الى ان طريقه عندهم الحدس كما في
العلم الحاصل من التسامع او الاستقراء وهو يختلف بتجدد الاجتهاد والنظر

واختلاف

واختلاف القرائن والوقوف على ما لم يقف عليه اولا والمرء مكلف بما اداه اليه
اجتهاده في ذلك الحال وهذا غير مستنكر كيف والبناء في فهم معاني السنة والكتاب
واستنباط وجوه دلالتها على ذلك ايضا فكيف لا يضر اختلاف الفهم في حجيتها هنا
ويصير وجها للمنع هناك وبالجملة بعد كون المبنى في طريق العلم بالاجماع هو
الحدس يرتفع هذا الاستبعاد والنقوض بالمرة لو يوجد مثلها بل هو اشد
واقوى فيما لا خلاف في حجيته مع انه يمكن ورود الحكمين مختلفين منهم ع بناء
على المصالح الخفية التي هم اعلم بها والوضوح انهم امروا بالخلاف واوقعوه
بانفسهم بين الشيعة كما دلت عليه الاخبار الكثيرة المسطورة واذا امكن ورود
حكمين مختلفين او احكام مختلفة عنهم ع فلا يضر حصول الاتفاق الموجب
للقطع كذلك اي على الحكمين في عصرين بل في عصر واحد ايضا بناء على الطريق الثالث
الذي اخترناه فافهم كما اشرنا اليه في الخبرين المتعارضين ومادل على حجية
الخبر الحدسي والعقلي اي في المنقول لما عرفت من ان عمدة ادلة خبر الواحد
حديث سد باب العلم وهو يقتضي وجوب العمل بما يحصل منه الظن الاقوى
كيف ما كان مع ان المكاتبة ايضا حدسية اذ الحدس يحكم بكون الخط من
المعصوم ع اذ لا سماع فيها بالحس وكذا المنقول بالمعنى لان اللفظ ليس من
المعصوم ع وفهم المعنى من اللفظ ليس الا الحدس وغيره مما ينظر في فن الدلالة
والاصول **الفائدة السابعة والثلاثون** في حجية الشهرة خلاف بين المتاخرين
والمشهور عدمها وان كانت من اقوى المرجحات عندهم وقال الشهيد وغيره
من المتاخرين بالحجية استنادا الى ان عدالتهم تمنع عن الاقدام في الفتوى بغير
دليل ورده صاحب المعالم وغيره بان الخاطئين مامونين على الظنون فالعدالة
تمنع عن التعمد دون الخطاء والسهو وامثالهما واجيب بانه اي احتمال الخطاء
يمنع عن حصول القطع دون الظن وقد عرفت ان الاصل في ظن المجتهد
الحجية الا ان يدل على خلافه دليل نعم لو بني الامر على الظنون المخصوصة كان
المنع وجيها لكن عرفت الكلام فيه في بحث الاستصحاب وايضا فان الظن
الحاصل منها ليس باضعف من الظنون التي قيل بحجيتها حتى الاخبار فالحق

شرح س بعد بيان حصول الظن من تتبع فتاوى الفقهاء ومطابقة الاكثر ومثل
هذا الظن لا يقصر عن الظن الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع
اقوى منه و اشد مع ان في اخبار الترجيح الامر بالاخذ بالمشتهر بين الاصحاب
و ترك الشاذ النادر كما تقدم بعضها وقد عرفت الجواب عن ما يقال في هذا المقام
نظير لما نقلناه في الاجماع من كون المراد منه الشهرة في الرواية دون الفتوى في
بحث الاجماع وان المراد عمل المشهور بمضمونه لا مجرد نقله من دون العمل فانه
مضعف للخبر ومحصل الظن القوي بخلافه واما ما يقال والقائل صاحب المعالم
تبعا لبعض من تقدمه سيما والده من ان الشهرة الموجبة للظن القوي هي الحاصلة
قبل زمان الشيخ لا الواقعة بعده فان الشهرة بين العلماء المتاخرين عن زمان الشيخ
لا عبرة بها واكثر ما يوجد مشتركا في كلامهم حدث بعده وذلك لان اكثر الفقهاء
المتاخرين عنه كانوا مقلدين له في الفتوى لكثرة اعتقادهم به وحسن ظنهم
به ومرجع فتاويهم اليه والشهرة حصلت بمتابعته قال ره وقال الوالد ره وممن
اطلع على هذا الذي بيّنته وحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد
الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين طاوس وجماعة وقال السيد ره في
كتاب البهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام ابن ابي فراس ره ان الحمصي
حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك قال السيد ره عقيب
ذلك والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام
العلماء المتقدمين فهو مدفوع بظهور مخالفة المعاصرين من له والمتاخرين
عنه في كثير من المسائل سيما محمد بن ادريس العجلي فانه اكثر في كتاب السرائر
من الرد على الشيخ وبالغ في القدح وسوء الادب بالنسبة اليه وهذا هو السبب
في اكثار الطعن من المحقق والعلامة ره بل المسائل التي خالفوه فيها اكثر مما
وافقوه كما لا يخفى على المتتبع في مراسم سلار ووسيلة ابن حمزة وغنية ابن زهرة
ومهذب ابن البراج وكافي ابي الصلاح وسرائر ابن ادريس وغير ذلك
من كتب الاصحاب فلا يخلو اما ان يكونوا بالغين رتبة الاجتهاد ام لا وعلى
الثاني لا يكون للمخالفة معنى ولا للفتوى وجه فان بناءهم في تصانيفهم

الطعن م

عليه م

ابن زهرة ابن ادريس

ره

على الحكم ولا يجوز لغير المجتهد ذلك بالضرورة من المذهب مع اعتراف هؤلاء الفاضلين في فتاويهم
واحكامهم والحاكمين بان فتاويهم تقليد الشيخ بفضلهم واجتهادهم وبلوغهم رتبة الفتوى والحكم
والقضاء وعلى الاول فهم بلوغهم رتبة الاجتهاد كيف يجوز لهم التقليد وتوقف مستنده وتعدد
فان من ضروريات دين الامامية عدم جواز التقليد للمجتهد بعد الاجتهاد تفصيلية ايضا فان الظن
انما مستنده لعدم كان ينافيه الظن من الاجتهاد نظرا الحصر ظنهم بالشيخ اجيب بالمنع منه
فان حسن الظن ان كان بعد التتبع والتقوية فلا شك ان اهمال التتبع والعقل وانها الاينافيه ولذلك كان
بعلم وفضله فكذلك ايضا اذا لم تعتدها يحصل لاحد لتمكنه كان هو المتعين عليه وان كان المجتهد
بالمرجح افضل لانه لم يجز تقليد العلماء الاموات بل اعتباره فيما اذا حصل القطع بان الاخر
افضل من غيره ومع انه يلزم النقض عليهم بالمسائل التي خالفوه فيها وافقوا مخالفتهم مما انتهى
به هذا مضافا الى انه لا قائل بهذا التخصيص للمجتهدين قطعا فهل هذا الذي حكم به من تقليدهم
للشيخ وقع الا تبعا للتامل مع عدم استجماع شرائط الاجتهاد الا الى الفتوى فالمجتهد ان قيل بعدم بلوغهم
رتبة الاجتهاد حيث ان التصدي للحكم والافتاء مع عدم استجماع شرائط الاجتهاد من اكبر
الكبائر واعظم المعاصي ولو جهلوا بالقصور ان قيل ببلوغهم لعدم معرفتهم بحرمة التقليد
للمجتهد مع انه ينافي تصريحهم بالعلم لرتبة الاجتهاد ولا ريب ان استنادهم هذا تنا من
من ملاحظة ومن تفطن ان ذلك ايضا الاكثر هم لرايهم في اغلب المسائل وعدم نسبة المخالفة للمحقق
من المتاخرين فيهم وفساد النسبة بمجرد ذلك واضح اذ لنا نقول انه لا بد لعلى التقليد من
نشاهد بالعيان ان الاستاد الوحيد المؤسس الاساس في فن يوافق طريقة تلامذته الحاضرين
في ذلك الفن وان بلغوا من الفضل ما بلغوا وخالفوه في اكثر بعد ما تبالجن نشر بعوذ بالله
من طغيان الاقلام ضرورة للاقدام وبالجملة فالشهرة اما ان تكون الشهرة بين العلماء فهلما
اي وان كانت متاخرة عن زمان الشيخ فان جميع من كان قبل زمان متروك بعد و
من القدماء فان لم تكن حجة مستقلة نظرا الى ان المشهور عدم حجيتها لكن من اقوى المرجحات
بحسب الاعتبار بناء على نظر الى ما قرب عهدهم بالمعصوم وتمكنهم من القرائن الموجبة
للقطع بقولهم المعصوم ومن الاخبار المنتهى اليه ويعبرها وكذا الشهرة بين المتاخرين وان
لم تكن حجة لكن الا انها مرجحة في رتبة لاحد الدليلين المتعارضين نظرا الى كونهم
ادق نظرا من المتقدمين واشد ملاحظة في الاقوال والادلة وامعن فكرا في كيفية

الحاصل من ضعف مستند تقليد
وانما رجحت لمن لم يتمكن من النقض
بالنسبة الى

١٤ الحول م

بلغ

استنباط الاحكام من المدارك وان كانوا اى المتقدمون اقرب عهدا بالمعصوم ولكن
من القراين الموجبة للقطع واذا تعارضا كان لكل رجحان من وجه وان كانت
شهرة القدماء اقوى في الجملة كما تقدمت الاشارة اليها في بحث المرجحات الغير
المنصوصة واعلم ان ما ذكرنا في المتن من ان الشهرة ليست بحجة لان المشهور عدم حجيتها
كلام افاده استادنا المحقق ره ولي فيه تامل فان عدم حجية الشهرة في مسئلة
حجية الشهرة لعله من جهة ان المسئلة اصولية من جملة المبادى الاحكامية واثبات
حجية الدليل الشرعي لابد ان يكون من الدليل القطعي فلا معنى للاثبات بها
حجة على عدم حجيتها وحيث ان العمل بالظن انما يجوز في الاحكام الشرعية وهو
وموضوعاتها التوقيفية لا غير فذلك لا يوجب القول بعدم حجيتها في المسائل الفقهية
لان المبنى فيها على الظنون الاجتهادية فلا يلزم من القول بعدم حجيتها في هذه المسئلة
الاصولية القول بعدم حجيتها مطلقا ولا من القول بحجيتها في الاحكام الشرعية
القول بحجيتها في هذه المسئلة على ان ما دل على حجية الشهرة هو الدليل العقلي
المتقدم اعني سد باب العلم ولا معنى للتخصيص في الادلة العقلية سيما اذا كانت
قطعية فلا بد من القول بحجية ما اقتضى حجيته في كل مقام تقتضيها وقد عرفت
انها انما تقتضي حجية الظن الاقوى والشهرة فتكون حجة في كل مقام يكون كذلك
والمسائل الفقهية كلها داخلة تحت هذه الكلية التي تقتضيها القاعدة
القطعية العقلية نعم والمسئلة الاصولية التي هي من المبادى الاحكامية اعني ان الخبر
الواحد حجة ام لا مثلا وان الشهرة حجة ام لا فان الدليل العقلي المذكور وهو
انسداد باب العلم يقتضي حجيتها فلا وجه لتخصيصها بالدليل الظني اعني الشهرة
حتى يحكم بعدم حجيتها لاجلها او بالجملة فهذا الكلام مما لا وجه له اصلا بل يلزم القائل
بحجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل القول بحجية الشهرة ايضا والذي لا يقول
بحجيته الا ما دل عليه دليل ما نحو القول بعدم حجية لغير الواحد لتيم كما تقدم والله العالم

الفايدة السابعة والثلثون كثيرا ما يقع اجمع النحويون او اللغويون او اهل العربية
او الاصوليون او المنطقيون وقد قيل ان المراد مجرد الاتفاق دون الاجماع المصطلح اذ
لا معنى للكشف عن قول المعصوم فيها نعم تفيد الظن القوي بصحة ما اجمعوا عليه

نظرا

نظرا الى كونهم من اهل الخبرة والمظنون صدقهم ويستبعد اتفاقهم على الخطاء
هذا ما افاده الاستاد ره ويمكن ان يقال ان اجماع كل طايفة معناه الاتفاق الكاشف
عن قول رئيسهم ولا شك ان لكل فن من الفنون كائنا ما كان رئيسا يكون
قوله الحجة في فنه فان قول رئيس الفن المؤسس اساسه حجة جزما فيكون
المراد الاتفاق الكاشف عما هو الحجة من قول الرئيس كما ان اتفاق الحنفية يكشف
عن قول ابي حنيفة هذا مع ان الاتفاق المذكور من اهل الفن مع كونهم من اهل
الخبرة ولا يبعد مثل خبير بما يفيد القطع الحدسي بعدم خطائهم وان كان
كل واحد منهم منفردا كغيره من الاخر ممن يجوز عليه الخطاء وبهذه الطريقة ان تطلع
ايضا على حجية الاجماع في الشرعيات ايضا فانه قبل اطلاعك على قول احد في المسئلة النحوية
مثلا يكون نظرك في الحكم عندك متساويين وبعد اطلاعك على قول واحد منهم
تشك في طرفي الحكم بعد معرفتك بكونه خبيرا ماهرا بمسائل الفن يكون الطرف
الموافق لقوله عندك اقوى لا محالة وانكاره مكابرة وانضمام آخر اليه يوجب
زيادة الرجحان لا محالة وبانضمام الثالث يتقوى الرجحان الحاصل في الثاني بالمرتبة
وهكذا وليست مراتب الظنون غير متناهية فلا محالة يحصل لك بعد الاطلاع
على اقوال الجم الغفير من اعاظم الفن الخبير بمسائله بالتتبع والفحص التام وعدم
مشاهدة من يخالفهم في القول بل كلما ازددت تتبعا وفحصا ازداد الموافق في المسئلة
القطع الحدسي بصحة ما اتفقوا عليه جزما كما هو الحال في الشياع والاستقراء ولعل
ما ذكرناه يظهر ظهورا تاما لا يقبل الشك في بعض المواضع وبالجملة نهاية الاجماع حجة
ايضا قطعا لما ذكرناه واما الاجماع المنقول فسنذكر البحث عنه انشاء الله

الفايدة الثامنة والثلثون فعل المعصوم حجة قطعا اعلم ان فعل المعصوم اما طبيعي كالاكل والشرب
والنوم واليقظة والقيام والقعود او لا فالاول مباح بالنسبة اليه والى الامة جميعا
وهو ظاهر واضح والثاني ان ثبت اختصاصه به كوجوب الوتر بالليل والوصال في الصوم
وجواز النكاح الزايد عن الاربع للنبي ص ونحوها فاختصاصه به ظاهر والا فان عرف
بالقرينة الخارجة كونه بيانا كان دليلا بلا خلاف وهل يدل على وجه بمجرده
فيه خلاف يظهر وجهه مما سياتي والا فان علم قصده القربة به فهل الاصل

فيه الوجوب كما ذهب اليه اكثر العامة كابن شريح وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة
وجماعة من المعتزلة او الاستحباب كما هو مذهب الشافعي والجويني او الاباحة كما هو مذهب
مالك او الوقف كما هو مذهب المرتضى والصيرفي والغزالي او القدر المشترك بين الوجوب
والندب بخاصة كما عليه مة وجماعة الا ان يظهر الوجوب من خارج اقوال وان لم
يعلم قصد القربة ففيه خلاف على نحو الخلاف فيما سبق الا ان مة واتباعه ذهبوا في هذا
القسم الى القدر المشترك بين الثلثة ويظهر الثمرة في مواضع منها الموالات في الوضوء
والتيمم بل وفي الغسل وفي الطواف والسعي وخطبة الجمعة وصلوتها وكذلك العيدين
القيام في الخطبة والحمد والثناء والمبيت في المزدلفة وكذلك مع وجوبه عندنا والخلاف
بين المخالفين قيل بالاول كما قيل فيما قبله لوجوه احدها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره والامر يطلق على الفعل كالقول والثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر والتقدير من كان يرجو الله واليوم
الاخر فله فيه اسوة حسنة وينعكس بعكس النقيض على انه من لم يكن له فيه اسوة
فلا يكون راجيا لهما والوعيد دليل الوجوب الثالث ما اشرنا اليه بقولنا سابقا وقد مر
الامر بالمتابعة الشاملة للقول والفعل اي الاتيان بمثل فعله والامر يفيد الوجوب
والرابع ما اتاكم الرسول فخذوه ومن جملة الاتيان الفعل الخامس اطيعوا الله واطيعوا
الرسول والفعل طاعة فيكون واجبا بالامر فتة والجواب عن الاول المنع من كون
الامر حقيقة في الفعل كما مر ولو سلم الاشتراك لم يكن فيه حجة اذ استعمال المشترك
في المعنيين او في احدهما من غير قرينة لا يكون دليلا مع ان القرينة قائمة على ارادة
القول وهو سبق ذكر الدعاء في قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم الاية وعن الثاني
ان الاسوة تتحقق بالعلم بوجه الفعل اذ التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل
الغير على وجهه كما مر والجواب عن الثالث بانها اي المتابعة عبارة عن المطابقة
مطابقة الفعلين من جميع الوجوه فلو فعل بعنوان الوجوب ما فعله ندبا او
اباحة كان مخالفة لا متابعة مع ان كثيرا من افعاله صلعم كان على سبيل الاستحباب
او الاباحة قطعا فلا يدرى ان هذا الفعل المشكوك فيه كذلك او لا ففعله بعنوان
الوجوب لو فرض انه كان بعنوان الندب او الاباحة لا يكون متابعة او نقول

في
كل

ان

ان المتابعة لو كان بمعنى الاتيان بالمثل مط دلت الاية على وجوب الاتيان بكل ما اتى به
النبي ص مع ظهور ان كثيرا مما اتى به كان مستحبا او مباحا ولو لم يكن الاكثر ولا شك ان الاتيان
بما علم انه مستحب ليس بواجب مع ان الاية دلت على الوجوب ولو بني الامر على التخصيص
فلنا بعد تسليم صحة التخصيص باكثر الافراد او بما لا يبقى معه جمع يقرب من الجمع
في الكثرة وبقاء حجية العام معه لا شك انه معارض بحمل الامر بالمتابعة على
الطلب المشترك بين الوجوب والندب فانه ايض مجاز مثله فترجيح ذلك المجاز
يحتاج الى مرجح وهو مفقود لو لم نقل بوجود المرجح للآخر وهو الموافقة للاصل
او بحمل المتابعة في الاية على المعنى الذي ذكرنا اعني ان يفعل على الوجه الذي
اتى به النبي ص قيل مع انه لا بد من اضمار المفعول للمتابعة اذ متابعة الشخص لا معنى
له وهو اما القول او الفعل او هما والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف
للاصل فتعين احدهما ويجب ان يكون هو القول للاجماع على وجوبه بخلاف
الفعل ثم قال وفيه نظر فان المتابعة انما تتحقق في الفعل اما القول فان المتابعة
فيه غير مقصودة وقوله انها واجبة بالاجماع ان اراد العمل بما يوافق القول فهو
لكنه طاعة لا متابعة وان اراد القول بمثل قوله فهو ممنوع اذ لم يقل احد بوجوبه
بل غير معقول اذ يلزم خطاب الانسان لنفسه انتهى ملخصا فتو وعن الرابع بان
المراد بالماتي به هو المقول بقرينة قوله وما نهيكم عنه فانتهوا مع ان المتبادر
في العرف من الاتيان هو القول دون الفعل وعن الخامس ان الطاعة موافقة
الامر وهو حقيقة في القول كما مر وقيل بالثاني لدوران الامر بين الوجوب
وغيره فيستحب احتياطا وربما استدل بالاحتياط للاول قيل وفيه انه اي الاحتياط
مستحب على طريقة الفقهاء كما عرفت وستعرف مفصلا وفيه نظر يظهر وجهه
مما سنذكره عن قريب قيل وفيه ايض ان الاحتياط انما يتحقق لو علم وجه الفعل
واتى بما هو عليه في نفس الامر اذ لا امتثال في الاتيان بالواجب على وجه الندب
وبالعكس اقول وفيه نظر سنذكره ايض وقيل بالاخير اي الاباحة للاصل فان
الوجوب والندب زيادة تكليف والاصل براءة الذمة عنهما او عدمهما
لكونهما حادثين وفيه ان البناء عليه اي الاصل في ماهيات العبادات

معاه

مما لا يصح سيما اذا قلنا بكونها اسامى للصحيحة حيث لا يجرى على هذا القول فى المشهود اى
الخارجة ايضا لان شغل الذمة اليقينى بالعبادة الواجبة او ثبوت مطلق التكليف فى
مطلق العبادة يستدعى براءتها كك اى يقينا او ان تفاعه كك وقد عرفت ان التكليف
بها اجمالا ثابت من الخطابات الشرعية وان التكليف بالمجمل مع امكان الاتيان به ولو
فى ضمن مقدمات لا مانع من تعلقها عقلا وشرعا غير ضائر كما عرفت هذا مع قوله
فى خصوص الصلوة صلوا كما رايتمونى اصلى وفى خصوص الحج خذوا عنى مناسككم والامر
حقيقة فى الوجوب وبما ذكرنا ظهر ان الاستدلال بالاحتياط للاستحباب غير صحيح
على الطلاقه وان كان بالنسبة الى الوجوب كك ايضا ومنه يظهر وجه النظر الموعود
اولا واما ما ذكروه من ان المتابعة انما تحصل مع العلم بالوجه ففيه ان اللازم حمل
الالفاظ الواردة فى الكتاب والسنة على المعانى الظاهرة المتبادرة والظاهر المتبادر منها
فى الافعال الظاهرة اعنى افعال الجوارح دون الامر الخفى الغير المعلوم الا بعد التصريح اعنى
وجه الفعل ونحوه من الافعال القلبية ومنه يظهر وجه النظر الموعود ثانيا مضافا
الى ان قصد الفعل على ما هو عليه فى نفس الامر ليس شرطا مع عدم العلم به بل يكفى
قصد الوجوب ولو كان من باب المقدمة على ان وجوب قصد الوجه ثم مطلقا ممنوع
مع انه وقع بيانا للمجمل اى ظهر من فعله انه فى مقام البيان كما فى تعليم حماد و
نحوه فنتفطن على ان الاقتداء بهم وسيلة النجاة ثم الافعال الصادرة عنهم ان وقعت
بيانا للمجمل فلا ريب فى لزوم مراعاتها والتاسى بهم فيها اذا علم وجهها
بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ايقاعه على جهة الوجوب وان كان
نفلا وجب ايقاعه على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته
فكان لنا فعله وتركه وادعى عليه الاجماع من الصحابة وقد روى عن ام سلمة
انها سالته عن قبلة الصائم فقال لها الم تقولى لهم انى اقبل وانا صائم واختلف
الصحابة فى الغسل من [التقاء] الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله صلعم واغتسلنا
فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع فعله فخلعوا نعالهم وهو اى كون فعله بيانا
للمجمل اما ان يظهر من اقواله نحو قوله صلوا كما رايتمونى اصلى وقوله خذوا
عنى مناسككم او بالقرائن الخارجية كان يامر بالصلوة او يحج على عدم معرفتها

ثم

ثم يقوم ويصلى كما فى حديث حماد وقد يعلم وجه الفعل ايضا بالقرائن الخارجية كالنص
بانه واجب وغيره وكونه وقوعه امتثالا لاية دلت على احد الوجوه الثلثة كالوصلى امتثالا
لقوله اقم الصلوة او كاتب عبده امتثالا لقوله تعم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
او اصطاد امتثالا لقوله تع واذا حللتم فاصطادوا وكونه وقوعه بيانا لما علم وجهه
بالقرائن كما تقدم وغير ذلك من القرائن الكثيرة ثم ان الافعال الصادرة على
وجه البيان منها ما كان مستحدثا انهم فى المقام كالقراءة والركوع والسجود و
نحوها فيعلم انها من الكيفيات ومنها ما كانوا عليه قبل اى قبل الشروع فى الفعل
فالمتبادر عدم دخولها فى الفعل المذكور اى عدم اعتبارها بخصوصها فيه الا
بدليل خارج عن الفعل يدل على اعتباره مثل الستر فى الصلوة فان الستر واجب
لازم فى كل كلام ولا اختصاص بها بحال الصلوة وكذا ما يتوقف على فعله شئ
آخر من اجزاء المطلوب كالهوى للسجدة ومحل النهوض للركعة فان الركعة المطلوبة
لا تحصل الا بالنهوض فلا يدل على ان النهوض معتبر فى ذاته بخصوصه او لاجل الركعة
من باب المقدمة ومثال ذلك بما هو انتقال من جزء الى آخر من اجزاء المطلوب فان المتبادر
عدم اعتباره بخصوصه وكونه من باب المقدمة الا ان يدل دليل خارجى على اعتباره
بخصوصه ثم المستحدث قد يصدر بكيفيات تحكم بخروجها قطعا مثل سرعة ساق
وبطوء ما بحيث لا يتفاوت بعتبر عرفا فالقطع بعدم اعتبار المقدار المعين من
السرعة والبطوء لاستحالة التكليف بالخصوصية بحيث لا يتفاوت اصلا فيقطع
بعدم اعتباره وقد يتردد فى الدخول والخروج مثل انهم متى ما فرغوا من جزء
شرعوا فى آخر يعنى تحقق الموالاة او ابتدؤا فى الغسل بالاعلى الوجه او قدموا هذا
الجزء على ذلك وفعلوا على ترتيب خاص فلا ندرى انه اتفاقى او انه احد افراد
الكل او انه داخل فى الكيفية معتبر بخصوصه ثم البيان اما مقصور على الواجبات
او على فعل مشتمل عليها وعلى المستحبات القطعية والمتردد فى وجوبها واستحبابها
جميعا فهل يبنى فى الثالث اى المتردد فى وجوبها واستحبابها على الوجوب
او الاستحباب وجهان ناشيان من ان شغل الذمة اليقينى يستدعى براءتها
كك فيجب فعله من باب المقدمة ومن ان الاصل براءة الذمة من فعله وعدم

كونه مطلوبا يعني بطريق الوجوب والا فالاستحباب ثابت ولو من الاحتياط وقد بيّنا
للتحقيق الحال على ان الاقوى في مثل العبادة التوقيفية في كلما يتردد وجوبه او استحبابه
هو الوجوب في اجزائها وتقيّد الشرط على القول بكون العبادة اسما للصحيح ايضا **الفائدة**
الاربعون تقرير المعصوم حجة لحصول الظن القوي منه بصحة الفعل وجوازه
اى بالصحة فيما يكون المقصود اثبات صحته فيما يحتمل الفساد كالعبادات والمعاملات وبالجواز
فيما يكون المقصود اثبات حليته وإباحته فيما يحتمل الحرمة اذ لا يتصور عنهم الذهول
والغفلة عن فعل الغير فلا محالة يعلمون الفعل واذا علموا فلا شك انه يجب
عليهم الردع عن الخطاء والارشاد الى سبيل الهدى فسكوتهم يدل على عدم كونه
خطاء الا انه يهم التنبيه والارشاد بالنظر الى الاخبار المشار اليها في بحث الاجماع
فان قيل انهم لا يغفلون عن كل خطاء او معصية تصدر عن الناس في غيبتهم
ايضا كما في حضورهم مع عدم حصول الردع والردع قطعا فلنا غاية ما دلت عليه
الادلة القطعية من الاخبار وغيرها لزوم المماشاة مع الناس على ظاهر الشرع ولا يجب
عليهم العمل بالباطن الا في وقته المعين المأذون لهم من الله سبحانه والظاهر كما امروا
به الناس هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع المشاهدة بالحس الظاهر لا بالعلم الباطن
فافهم لكن ينتفي هذا الدليل الذي ذكرنا لحجية التقرير فيما لا يتصور فيه
فيه مانع اخر كالتقية والضرورة المرخصة للحرام او مطلق مخصوصة بالفاعل
اى لا يظن به استدلالا بما يفهم من عدم التصور فان الظاهر منه عدم الاحتمال
مع ان المراد عدم المظنة اذ مع حصول الظن بواحد منها لا يحصل الظن القوي
منه بناء على ان ظن المجتهد حجة مطلقا فاذا عورض الظن الحاصل منه بالظن الحاصل
من القرائن الخارجية بكونه لاجل المانع لم يبق ما يكون سببا للاعتبار واما مع عدم
الظن به اى بالمانع فيبقى الامر على الجواز والصحة وان كان احتمال المانع متحققا بناء
على الاصل في دفعه اى دفع احتمال المانع فانه امر عارض والاصل عدمه اذ المصلحة
المخصوصة المخالفة للاصالة اشتراك المكلفين في المصالح الموجبة للتكليف والتقية
والضرورة من الحوادث العارضة المنافية لاستصحاب العدم واما الرؤيا فقد
قيل بحجيتها المأذونة من عدم تمثل الشيطان بهم وان من رآهم في الرؤيا فقد

راهم وقيل بالعدم لانه فرع تعين الصورة للرائي وعلمه بها بان يكون صاحب
الرؤيا في زمان حضور المرئي بحيث راه وعرفه وعرف صورته حتى يكون ما راه في المنام مطابقا
لما راه في الخارج واما في امثال هذه الازمان فلا يتصور القطع بصدق الرؤيا اذ لعل
المرئي في المنام ليس هو النبي او الامام اذ لم يره سابقا حتى يعرف انه هو والخبر دل
على انه اي الشيطان لا يتمثل بصورة النبي وهو فرع كون الصورة صورته ويؤيده انهم
كثيرا ما يتمثلوا بصورة عالم او صالح ويحقق بعد اليقظة انه ذلك الرجل كما في رؤيا المفيد
فاطمة بنت الرسول وبيديها الحسن والحسين جائيته اليه آمرة له بتعليمهما
الفقه ثم آتت في يومه فاطمة بنت الناصر وبيديها السيد الرضي والسيد المرتضى
جائية اليه آمرة له بمثل ذلك وهي مشهورة واتفق لنا ايضا كثيرا مثل هذا الرؤيا واورد
الاول بان الرجل حين ما عرض رؤياه على الرضا قال له رسول الله من راه فقد
راه ومعلوم لم ير رسول الله في اليقظة مع ان الارواح لتجردها بالاشباح ولا
يخفى عليها شيء بعد تخفيف الحجب المادية فافهم ويمكن الجواب عن الثاني بانه
لا ينافي كون المرئي هو هو الا ان تبدل الصورة لاظهار جلالته هذا والاظهر عندي
انه مرجح ومؤيد للادلة الشرعية لو كانت متحققة على النهج الموافقة لها فلو كان
حكم مخالفا للاصل لا يشكل البناء عليه وتخصيصه به اذا لم يكن دليل يوافقه سيما
مع المخالفة للاخبار والفتاوى ايضا فتعين طرحه قطعا الا ما اقترن بانه خارج
من كرامة وخارق عادة فيقطع حجيته بل يكون في اعلى مراتب الاعتماد والله
الهادي الى سبيل الرشد والسداد **الفائدة الحادية والاربعون** ربما يطرح
الخبر لمخالفته للقواعد القطعية فكثيرا ما يورد الفقهاء خبرا ولا يعملون بمضمونه
بل يطرحونه او يأولونه معتذرين بانه مخالف لاية القواعد القطعية وربما
يطعن عليه اى على الطرح المذكور او على من يطرحه بعض من لا اطلاع له بقواعد
الفقهاء بان العام يخصص بالخاص لان دلالة الخاص على خصوص ما يدل
عليه اقوى من دلالة العام عليه والخبر خاص والقاعدة التي يدعونها على فرض
تسليمها عامة فلا بد من تخصيصها به وفيه جمع بين الدليلين ايضا فهو مهما امكن
اولى من الطرح وهو ضعيف لان كل خاص ليس اقوى من العام حتى يخصص به واذا

اشترطنا فيه التكافؤ فان الظن كما يختلف من كيفية الدلالة فكذا يختلف من المرجحات
الخارجة فليس كل خاص يحصل منه الظن الاقوى بل ربما كانت لدى العام مرجحات
اخر كالشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب والسنة او الصحة من حيث
السند وغير ذلك مما فصل في وجوه التراجيح فلا بد للمجتهد من ملاحظة المرجحات
والتحري في التراجيح بقدر ما يحصل له من ملاحظتها من الظن الاقوى وربما يكون
النص مخالفا للقاعدة العقلية القطعية فيطرح لكونها قطعية وهو ظني وقد
عرفت ان النص وغيره من المدارك لا حجية فيها من حيث هي بل المعيار حصول
الظن الاقوى فكثير من النصوص يحصل الظن بعدم حجيته بل القطع مثل ما ورد
من جواز التطهر بالنجس حال الاضطرار وان النبي ربما صار نجسا حال الاختيار طاهرا
حال الاضطرار للقطع بان الاختيار والاضطرار لا مدخل لهما في الطهارة والنجاسة
لكونهما من الاحكام الوضعية التي لا مدخل لاجتماع شرايط التكليف فيها نعم
جواز استعمال النجس في حال الاضطرار دون الاختيار حكم تكليفي صحيح فالنص الوارد
كذلك مطروح لمخالفته للقاعدة القطعية وكذا الخبر الوارد في ان الماء القليل ينفعل
بالميتة المنسلخة دون غير المنسلخة فانه مخالف للاجماع لعدم القائل بهذا التفصيل
بين الامة بل ما يقولون انفعاله بملاقات كل نجاسة او عدمه كذلك فلا بد من
التاويل بما يطابق احد القولين وهو ان اطلاق الخبر لا بد وان يحمل على الغالب
والغالب في صورة الانسلاخ هو التغير وفي صورة عدمه عدمه فالخبر يدل على
عدم انفعال الماء القليل بمجرد الملاقات مثلا او غير ذلك من المحامل او الطرح
وغير ذلك من الاخبار المخالفة للقواعد مثل ان نسيان الاجل في عقد التمتع يقلبه
دائما ونحوه ولما كان هنا مظنة سوال وهو انه اذا كان طرح الخبر لاجل كونه ظنيا
بسبب القاعدة القطعية السمعية او العقلية لانا نرى بعض المسائل يتخلف فنرى
انهم يخرجون عن مقتضى القاعدة بالنص اشرنا الى دفعه بان المواضع المستثنات
مختلفة فربما يكون الاستثناء في بعضها خلافيا كما في مسئلة نسيان الاجل مثلا وح
نقول لعله كان عند العامل به قطعيا بالقراين المحفوفة به بحيث كان القدماء
متمكنين منها فلذا استثنوها واما الذي لم يستثن فان نظرنا الى عدم حصول القطع

المختلفة ١٢

له بسبب القراين وكون الخبر ظنيا وتخصيص القاعدة القطعية بالظني غير جائز وربما
يكون الحكم المخالف مستثنى من القواعد المسلمة بالاجماع والنص المطابق له وح
يكون مستند الاستثناء للذين كانوا متمكنين من الاخبار القطعية بقرائنها هو
النص القطعي بالنسبة اليهم وذلك صار سببا لاجماعهم عليه واما المتاخرون
الغير المتمكنين منها فيكفيهم الاستناد الى الاجماع وذكرهم النص ايض في مقام الاستدلال
اما لاجل صيرورته قطعيا عندهم ايض لقرينة الاجماع عليه فانه يصير قرينة موجبة
للقطع بصحة الخبر ايض غالبا واما لبيان سند الاجماع اي الباعث على اجماعهم هو النص
وبالجملة لا يمكن تخصيص القاعدة القطعية الا بقطعي مثله والخبر في نفسه لا يفيد
القطع بل بانضمام القراين الخارجة من الاجماع ونحوه ففي مقام الطرح بناؤهم
على عدم حصول القطع لهم به وفي مقام الاستثناء على حصوله نعم لا يتحقق
الاستثناء من القاعدة القطعية اذ لا تخصيص في العقليات وقد يكون مستند القاعدة
القطعية اي الباعث لكونها قطعية هو الاجماع عليه كما في بيع الابق منضما في بيع
العرية وغير ذلك كتقدم ابن العم من الابوين على العم للاب ونحوه وح فالاستثناء
بالاجماع ايض مما لا غبار عليه لما عرفت من انه ليس لفظا يدعى فيه الكلية بل يقتصر
فيه على مورد الاجماع فاذا وقع الاجماع على خلافه في فرد منه تبين ان الاجماع
لم يكن على الكلية الشاملة لهذا الفرد حتى يكون الاجماع منافيا فافهم والعرية
هي النخلة التي تكون في دار الانسان او بستانه والمراد بيعها بخرصها تمرا وانما
كان مخالفا للقواعد لما فيها من الجهل بالمقدار واما اذا كان نص لم يوجد
مفت بمضمونه بمعنى ان احدا من الاصحاب لم يتعرض لحكم المسئلة بنفي ولا
اثبات فهل هو ايض من الشواذ لان الاصحاب لم يعتنوا بشانه ولا عمل به بعضهم
كما هو دابهم فان اغلب المسائل المفروضة في الكتب الفقهية سيما الخلافيات
منها مما ورد فيها النص وصار ذلك سببا للفتوى والاختلاف بين اهلها فعدم
اعتنائهم بشانه دليل على وجود قراين ضعيفة عندهم فيحصل الظن بخلافه
فينبغي طرحه والعمل بمقتضى الاصول والقواعد الكلية او يكون حجة لعموم ما دل
على حجية الخبر الواحد ولا ينافيه عدم وجدان القائل بمضمونه لامكان ذهولهم

العقلية صح

عنه او توقفهم فيه قولان والعمل بالاحتياط لازم لعدم رجحان احد الطرفين فيلزم التوقف
في الرأي والاحتياط في العمل ولما كان المعيار في الحجية حصول الظن الاقوى وهو مما يختلف
باختلاف الخصوصيات فلا بد من مراعاتها فان بقي الظن القوي به كان له العمل به والا فلا سيما
اذا كان مخالفا للاحتياط **الفايدة الثانية والاربعون** لا شك في كون الاصل في
الاستعمال الحقيقة كما وجهه مفصلا الا مع وجود القرينة على ارادة المجاز ولما كان
اغلب الاستعمالات الشرعية مجازات كساير الاستعمالات العرفية حتى اختلطت
الحقايق بالمجازات بحيث صعب التمييز بينهما ولذا وقع الخلاف في كثير من الالفاظ
هل هي حقايق في معانيها المستعملة هي فيها ام لا كالاوامر والنواهي والفاظ العموم
والحقايق الشرعية وغير ذلك مما سبقت الاشارة الى بعضها فلذلك وجب على المجتهد
معرفة ما به يتميز كل منهما عن الاخر من العلامات المعينة لذلك كيلا يشتبه
الامر عليه في معرفة الفاظ الكتاب والسنة حيث ان المعاني المتعددة للفظ الواحد
اذا بني الامر على كونها حقايق لزم التوقف في الحمل مع فقد القرينة واذا بني الامر على كون
ما سوى واحد منها مجازا مثلا لزم الحمل على ذلك الواحد الحقيقي دون المجازات
مع فقد القرينة فربما يحصل اشتباه الحقيقة بالمجاز سيما لاشتباه في حمل اللفظ مع
تجرده عن القرينة المخاطب بها اذا عرفت هذا فاعلم ان الحقيقة عبارة عن اللفظ
المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها من حيث هو كذلك واعتبار المناسبة
المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها لاجل مناسبة
لما وضع له من حيث هو كذلك واعتبار المناسبة لان استعمال اللفظ في غير موضوع له الصادر
عن اهل اللسان اولا من دون مناسبة يصير موجبا لعدم عده من لسان الواضع
الاصلي مثلا واضع لغة العرب وضع الصلوة للدعاء فاذا استعمل في غيره من دون ملاحظة
المناسبة المخصوصة المعينة من اهل لسان العربية يلزم ان لا يكون على بيانات
النسبة الى العرب يقتضي كونه منهم فاذا لم يضعوها لها والامر خصوص الاستعمال [illegible] كيف تكون منسوبة
الى العرب فلا بد من وضعهم لكل [illegible] ان يستعمل فيه حقيقة كان او مجازا اما شخصا كوضع الصلوة لخصوص
الدعاء او نوعا بالاذن في الاستعمال فيما يناسب الدعاء ويكون له احد من العلامات المعهودة
المعينة المرخصة وحيث كان هذا الوضع والتعيين موقوفا على بيان الواضع بنفسه فلا

يمكن معرفته بالدليل مطلقا فان اللغات توقيفية كما عرفت وستعرف فسبيل الاهتداء الى
الوضع اما بالنص او بالعلامات الدالة عليه وانما يعرف كون تلك العلامات علامات من
استقراء كلمات العرب والفحص عن جزئيات موارد استعمالاتهم فانه مما يحصل
القطع بالدوران فلا بد عن بيان ما به يمتاز الحقيقة من المجاز فمنه نص الواضع
بان يقول وضعت هذا لذاك او هذا حقيقة في ذاك او اسم له وامثال ذلك مما
يكون صريحا او ظاهرا في الوضع اللغوي ومن جملة ما يدل على المطلوب في الوضع اللغوي
ذكره في كتب اللغة المتعارفة لما عرفت من ان بنائهم على ذكر المعاني اللغوية
وهم من اهل الخبرة والمظنون صدقهم وعدم خطائهم وسهوهم هذا اذا كان
المعنى المذكور للفظ في كتب اللغة واحدا فقيل ولو ذكر فيها معان متعددة فالمقدم
هو الحقيقة لبعد مجازية الجميع مضافا الى مخالفته للاصل فان كونها مجازا يستلزم
وجود حقيقة اخرى غير هذه المعاني المذكورة والاصل عدمها وببعد كون المجاز
مع كونه مرجوحا غير متبادر من اللفظ مذكورا والحقيقة الظاهرة الراجحة غير
ملتفت اليها وتقدم المجاز على الحقيقة فانه بعيد ايضا لعين ما ذكر وفيه نظر
لبقاء احتمال آخر اظهر من الاحتمالين وهو كون الجميع حقيقة وذلك ان الظاهر من
علماء العربية والاصوليين هو الاشتراك اي حين يذكر المعاني المتعددة من دون
اختصاص بعضها بامارة خارجة عن التبادر وعدم صحة السلب وغيرهما في احدهما
لان الترجيح يحتاج الى مرجح ومجرد التقدم لا يصير مرجحا للوضع كما لا يخفى وقد تقدمت
الاشارة الى ذلك في الفايدة الخامسة وكون المجاز خيرا من الاشتراك انما ينفع اذا علم
بالنص وغيره من الامارات كون احدهما حقيقة ولم يعلم الباقي واما اذا تساوى
الجميع في الاحتمال فلا وجه للرجحان وهو واضح ومنه التبادر اي سبق الذهن
الى المعنى في اللفظ الخالي عن القرينة المخصصة بعد العلم باللغة لانه لو لم يكن موضوعا
كان سبقه ترجيحا بلا مرجح والحق ان التبادر لكونه من العلامات وكذا ما يتلوه هو الاستقراء
اي التتبع في كلمات العرب فان من التتبع المذكور يحصل القطع بان بنائهم على كون
المعنى الحقيقي هو ما يتبادر من اللفظ والمجازي خلافه ولان وضع الالفاظ
للتفهيم والتفهم ولا انفهام اما عن القرينة او من نفس اللفظ اذ لا سبيل الى فهم

مراد المتكلم من اللفظ الا بواحد منهما فاذا اختص الاول في المجاز تعين كون الثاني هو الحقيقة
وايضا المجاز لا يفهم الا بالقرينة فاذا لم يكن مجازيا ولا حقيقيا لزم وجود الواسطة
بين الحقيقة والمجاز وهو خلاف ما عليه الاتفاق مع انه غير منقول فافهم وقد
اورد على هذه العلامة النقض بالمشترك فانه لا يسبق فهم معينه مع انه حقيقة
فيهما واجيب بان المشترك يتناول واحدا على سبيل البدل متبادر منه عند
الاطلاق وهذا الكلام مبني على كون استعمال المشترك في جميع معانيه اما مجازا او غير
جائز واما على القول بجوازه مع كونه حقيقة في الجميع ايضا فلا يصح هذا الكلام لكون
الجميع ايضا من جملة المعاني الحقيقية لكل واحد فلا يتبادر احدهما ولا الجميع عند
الاطلاق مع كون الجميع حقيقة اللهم الا ان يقال بكونه ظاهرا في الجميع كما يقوله الشافعي
واتباعه والاستاد ره اشار الى الجواب بطوره من التعميم وقال ان التبادر علامة
الحقيقة بمعنى سبق الذهن الى المعنى عن القرينة اما مطلقا اي ان كان الموضوع له واحدا
تبادر الواحد وان كان متعددا كما في المشترك تبادر مجموع المعاني الى الذهن لا
بمعنى كون اللفظ جميعا مستعملا في الجميع باستعمال واحد بل بمعنى حضور المعاني عند
الاطلاق في الذهن ولو على سبيل التردد في كون اي منها مرادا فان التردد لا بد
التشكيك يستلزم حضور طرفين في الذهن فالتبادر الذي هو علامة الحقيقة
يكفي فيه هذا القدر وبه يمتاز عن المجاز ولا يشترط فيه تبادر كون المعنى مرادا
للمتكلم او بحسب ارادة المستعمل لو تنزلنا وبنينا الامر على لزوم ملاحظة
استعمال المتكلم ايضا على حسب ما نقلناه عن الشهيد فان لفظ المشترك حقيقة في
احدها من هذه المعاني على سبيل البدلية اذ لا يجوز الاستعمال في المجموع ولو
سلم الجواز كان مجازا والحقيقة هذا القدر اعني المستعمل في واحد منها على سبيل
البدل وهو متبادر منه عند الاطلاق فلا يضر عدم تعينه في نظر المخاطب
... يشكل الاول بان الحقيقة يعتبر فيها الاستعمال فاذا قلنا بان التبادر هو
المعنى المستعمل فيه اللفظ مما استعمل فيه اللفظ فلا يكفي تبادر المجموع بالنحو الذي
ذكر في كونه علامة للحقيقة اللهم الا ان يقال ان الاستعمال الملحوظ في الحقيقة كون
اللفظ مستعملا فيه في الجملة لا حال التبادر وهذا يصدق في اللفظ المشترك انه

يتبادر

يتبادر منه جميع المعاني المستعمل فيها في الجملة اللفظ ولو كان الاستعمال في واحد منها
بالقرينة فيصدق ان كل من المعاني مما استعمل فيه اللفظ فافهم وهذا الترديد من
الاستاد ره كما ذكره مبني على خلاف وقع في المشترك هل المعاني يتبادر من حيث
المجموع او على سبيل البدلية كما فصلناه ولكن لا ثمرة فيه اي في هذا الخلاف تتعلق
بالمشترك فان تبادر المجموع على ما بينا ليس معناه تبادر كون المجموع مرادا بل حضور
جميع المعاني في الذهن وان كان مترددا في ارادة اي منها وهذا معنى التبادر
على سبيل البدلية وعلامة المجاز عدم التبادر اي عدم سبق المعنى الى الفهم
وربما يجعل عدم تبادر الغير علامة للحقيقة وتبادره امارة للمجاز والظاهر انه
لا بد من انضمام تبادره الى عدم تبادر غيره والا انتقض بالمجاز بالنسبة الى
مثله وعلى ... يكون اخص مما سبق لا يقال المطلق حقيقة في الافراد الغير المتبادرة
منه جزما لعدم صحة السلب فيها فكيف يعد التبادر وعدمه من امارات
الحقيقة والمجاز لانا نقول عدم التبادر علامة للمجاز مع فقد امارة اخرى
للحقيقة كعدم صحة السلب وغيره فان المثبت مقدم على النافي فعدم وجدان
العلامة المخصوصة لا ينافي وجود علامة اخرى بل مع ان التبادر الذي يعد
علامة للحقيقة وعدمه علامة للمجاز ما كان المعنى متبادرا من اللفظ مع تبادر
عدم ارادة غيره واما مع تبادره الى الذهن وعدم تبادر غيره فلا فتم اذ الظاهر من
تتبع كتب الاصول والعربية عدم اشتراط ذلك في الحقيقة والا لانتقض
بكثير من الالفاظ التي لها حقيقة مرجوحة ومجازات راجحة مشهورة فان ذلك
لا يخرج المعاني الحقيقية عن كونها حقيقة وان قلنا بالتوقف في حمل اللفظ على
معناه الحقيقي فافهم ثم ان تبادر كل طايفة امارة للحقيقة عندهم فالتبادر
العرفي لا يكون من امارات الوضع اللغوي وبالعكس واذا قيدنا الحد باللغة
التي وقع التخاطب بها من حيث هو كذلك نعم مع عدم معنى حقيقي له في الاصطلاح
الاخر يثبت الاتحاد بالاصل كما اذا اثبتنا ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب عرفا
للتبادر فيثبت انه كذلك شرعا ولغة للاصل اعني اصالة عدم النقل وعدم تعدد
الوضع واعلم ان التبادر الذي هو علامة للحقيقة ليس مجرد كون المعنى مرادا

من اللفظ بل لابدّ معه من تبادر كونه ذلك المعنى السابق الى الفهم ملحوظاً في نظر الواضع
حين الوضع والحاصل انّه لابدّ من تبادر كون المعنى ممّا عيّن بازائه اللفظ فلو لم يصل
الى هذا الحدّ لم يكن فيه حجة وممّا ذكرنا يظهر اشتباه صاحب المعالم في مسئلة استعمال
المشترك في معنييه حيث زعم انّه مجاز في المفرد لكون المتبادر من المفرد المعنى مع قيد الوحدة واستعماله
في الجميع يقتضي الغاء قيد الوحدة فيصير مجازاً وذلك لانّ تبادر الوحدة من المفرد في الجميع ليس من قبيل تبادر
المعنى المعلم بانّ المعنى ملحوظ في حال الوضع بخلاف الوحدة حيث انّ تبادرها ليس
من حيث كونها ملحوظة في نظر الواضع حين الوضع للقطع بانّ من يسمّى ابنه زيداً انّما
وضع اللفظ بازاء الشخص من دون التفات الى كونه وحده او مع شخص آخر نعم كثرة
استعماله في الواحد بحيث صار السابق الى الفهم عند اطلاق اللفظ الذات الواحد
فمنشأ تبادر الوحدة فيه هو الاستعمال بعد الوضع وان كان الاستعمال من فروع
الوضع ايضاً هذا غاية ما خطر بخاطري في هذا المقام ولعلّه يظهر من كلام بعض
متأخري المتأخرين ايضاً ولكن لا يذهب عليك انّ هذا فيما علم كونه كذلك صحيح مثل
المثال المذكور وامّا اذا حصل الشك في ذلك فلا يبعد الظنّ بكونه علامة للوضع
وموجباً لحمل اللفظ مع التجرّد عن القرينة عليه الّا اذا علم كونه من عوارض
الاستعمال ومنها صحة السلب للمجاز وعدمها للحقيقة وهذه كالسابقة ايضاً اي في
كونها علامة للحقيقة في الاصطلاح الّذي يقع فيه السلب وعدمه لا في كلّ اصطلاح
وكذا في كون الصحة علامة للمجاز مع عدم معارضتها بعلامة اخرى للحقيقة قال
الفاضل الجواد في شرح الزبدة ومنها صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال
في نفس الامر كالحمار للبليد فانّه يصحّ انّه ليس حماراً والقيد الاخير للاحتراز عن
مثل قولهم للبليد ليس بانسان لعدم بعض الصفات الانسانية وما وقع من
انّ الصحة سلب جميع المعاني المستعملة فيها حقيقة كانت او مجازاً فاسدة لعدم
الصحة في بعضها وصحة سلب المعنى الحقيقي خاصة دون قال الفاضل الجواد
وحاصله انّ المجاز لا يعرف الّا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورده
لانّ سلب بعضها لا يثبت المجاز لجواز الاشتراك وسلب جميع المعاني الحقيقية
لا يصحّ الّا اذا علم انّه ليس شيئاً منها والعلم بانّه ليس شيئاً منها يتوقف على العلم

بكونه

بكونه المجاز او ما يستلزمه وعلى كل حال فالدور لازم انتهى مدفوع بانّ المراد
صحة سلب المعنى المستعمل فيه مع التجرّد عن القرينة والحاصل انّ المسلوب هو الذات
من حيث الاستعمال بدون القرينة من دون وصف كونه حقيقة او مجازاً وان
صدق عليه الحقيقة او المجاز بعد العلم بكونه حقيقة او مجازاً وذكر الشيخ الجواد في
دفع الدور ان مرادنا عن قولنا صحة السلب من علامات المجاز انا اذا علمنا المعنى
الحقيقي للفظ والمعنى المجازي له ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى
الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظ ثم قال ولم يتعرض احد لكون
علامة الحقيقة عدم صحة السلب للزوم الدور وعدم اندفاعه عنه بالجواب
المذكور فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة
بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب
معناه انتهى وهذا يدل على انه لم يجعل صحة السلب علامة للوضع وانما جعلها
علامة لتعيين المراد فالباعث على حمله عليه ما ذكره الماتن ره في حاشيته
عليها حيث قال وقد يعرف بالسلب كما اذا كان كل من المعنى الحقيقي والمجازي
معلوماً واشتبه ما اراده القائل كقول من لا اداد له انا مشدود الاباد انتهى
وهذا خلاف ما دارت عليه السنة الاصوليين والفقهاء قال الشهيد ره في
تمهيد الثاني وجود الخواص كما اذا وجدنا امتناع السلب في لفظ او امكانه
حكمنا على الاول بالحقيقة وعلى الثاني بالمجاز انتهى ونحوه غيره ولا يخفى عليك
ان وجه الدفع على ما ذكرناه يشمل العلامتين معاً مع انها ليست حدّ الحقيقة
والمجاز بل هي امارة وعلامة فايراد الدور في مثل هذا المقام لا وجه له كما لا يخفى
ثم المراد من صحة السلب صحته عرفاً وكذا عدمها لا حقيقة ولا بمجرد الاطلاق
واللغة بل لابد من كونه شايعاً متعارفاً كالتبادر كما ان يقال البليد ليس
بحمار ولا يصح ان يقال ليس بانسان واعلم انه كثيراً ما يشتبه الامر على كثير من الناس
في هذه العلامة وذلك لما يرى من شيوع السلب فيقال البليد ليس بانسان فيحصل
التردد في بعض المواضع في كون السلب المذكور وعدمه من ذلك القبيل ولاجله
يتاملون في ثبوت المجاز او الحقيقة بذلك وليس الامر كذلك فان المراد صحة

من م

عم المحصنين م

بلغ

يصح م

سلب المعنى المطابقي دون اللوازم الثابتة له فسلب الحمارية عن البليد معناه سلب
حقيقة الحمار اعنى المعنى المطابقي له وهو الحيوان الناهق وهو ليس مسلوبا عنه
في الاطلاق العرفي قطعا وانما المسلوب عنه لوازم الانسانية كالادراك والعقل
فاذا قيل ليس بانسان فكانه قيل ليس بمدرك من باب اطلاق الملزوم وارادة
اللازم فهذا المعنى المسلوب عنه معنى مجازي ونحن قد اعتبرنا سلب المعنى
الحقيقي وهو مما لا يصح سلبه والحاصل انه ليس المعتبر فيما جعلناه علامة الحقيقة
والمجاز سلب اللفظ الموضوع باللفظ المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي فانه ليس بلازم
بل المعتبر سلب المعنى الموضوع له اللفظ عنه وهذا مما لا يتخلف عن موارد استعمال
الحقايق مع المجازات فافهم وعلى هذا فاللازم مراعاة هذه الدقيقة في كل مقام
شاع فيه السلب فان صح سلب المعنى المطابقي للفظ كان علامة المجاز قطعا
من دون شك وان لم يصح بل لزم اعتبار معنى مجازي له حتى يصح سلبه عنه
لم يكن علامة المجاز وهو واضح ومنه الاطراد للحقيقة وعدمه للمجاز ذكره
الغزالي وغيره قال فانه لما صدق العالم على ذي علم صدق على كل ذي علم انه
عالم وعدمه دليل المجاز فيقال اسئل القرية ولا يقال اسئل البساط بخلاف سئل
زيدا فانه يصح اسئل عمروا ونحوه ورد بان عدم الاطراد اعم من المجاز والعام
لا يدل على الخاص فان الفاضل والسخي موضوعان لكل ذي فضل وسخاء وهما
حاصلان لله تعالى مع عدم صدقهما عليه تعالى والابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين
مع انه مخصوص بالفرس قيل هذا الاعتراض لو سلم غير وارد على قولهم الاطراد
دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا
على عدمها لجواز ان يكون المدلول اعم من دليله والجواب ان عدم جواز الاطلاق
بعض الصفات الثابتة لله تعالى عليه كالسخي والفاضل اما لانهما توقيفية فلا
يكون مجرد الثبوت والصدق حقيقة دالا على جواز الاطلاق عليه تعالى او لانهما
مثلا موضوعان لمن كان مجبولا على الجهل والبخل وكان من شانه ذلك وكذا
الكلام في الابلق والقارورة مثلا مما يكون مانع الاطلاق فيه لغويا او عرفيا
لتغاير الاصطلاحين فان الابلق وان كان في الاصل اسما لكل جسم ذي لونين

٣ تكت ونفى الا ونحوه سلب الانسان فان حقيقة الانسان اعنى الحيوان الناطق وهو المعنى المطابق له م

الا انه ثانيا نقل الى الفرس وكذا القارورة وان كانت موضوعة في الاصل لما يستقر فيه
الشيء الا انها منقولة لغة او عرفا الا انها موضوعة للزجاجة المعينة فلا يرد النقض
هذا وقد قال شيخنا البهائي في الزبدة وقد يعرف المجاز بعدم اطراده ولا عكس قال
في الحاشية اي لا تعرف الحقيقة بالاطراد فان المجازية قد يطرد كالاسد للرجل
الشجاع انتهى ولعله قد اشتبه عليه الامر هذا ايضا حيث ظن ان المراد من الاطراد
وعدمه كثرة الاستعمال في المعنى المجازي وكونه شايعا مشهورا لا ينافي كون
الاطراد دليلا للحقيقة ومنه التجرد عن القرينة اي غيرها المعينة للمراد مع
قصد افهام المعنى بالخطاب وجواب السؤال وغير ذلك للحقيقة واضافة القرينة
المعينة مع قصده ونقض المشترك لتوقف معناه على القرينة ايضا واجيب بان
المحتاج اليها تعيين احدهما لا بعينه الذي هو مدلول المشترك كما هو وهو ومنه
تعليق الكلمة بما يمتنع تعلقها به لغة نحو اسئل القرية التي هي الاسم لجمع الناس
حقيقة فيعلم ان المراد ساكنوها وتسمية المظروف باسم الظرف قيل لا يتم تعيين
المجاز هيهنا لاحتمال الاشتراك اللفظي بين الساكن واهلها فان تعذر حمله على
احدهما تعين الآخر ولا يلزم المجاز واجيب بترجيح المجاز والمجيب على الاشتراك
وقال الشهيد ره والاولى ان هذا السؤال يرد على المثال لا على القاعدة لان المدعى
استلزام تعيين المجاز للتعليق بما يستحيل تعلقه به وعلى تقدير اشتراك اللفظ
المفهوم بين المعنيين لا يتحقق ذلك ثم ان معرفة اقسام المجاز وتفاصيل
احكامها موكولة الى علم البيان **الفايدة الثالثة والاربعون** مما اشرنا اليه من
الاكتفاء بالوضع النوعي في المجاز وعدم الحاجة الى الوضع الشخصي اعني النقل بخصوصه
عن اهل اللغة كما يحتاج اليه الحقيقة مذهب اكثر الاصوليين وهو الحق لانه
لو كان النقل على اهل اللغة شرطا فيه لما كان كافيا في صحته ولم يحتج الى العلاقة مع
وقوع الاجماع من علماء العربية على شرطيتها ولانه لو كان كذلك لزم ان لا يكون
الحقايق الشرعية او العرفية العامة او الخاصة مجازات لغوية لزم ان لا يكون
عربية وهو باطل اتفاقا ولعدم حصول المقصود من الاستعارة بمجرد اعادة اللفظ
دون معناه الحقيقي باستعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع لو كان بسبب تسميته

فلينتبه فان بعض [illegible] الاطراد من كونه علامة للمجاز [illegible] الاستعمال

نسلم

[illegible]

فاذ

اسد لم يكن دالاً على كمال شجاعته لولا فرض تحقق وصف الاسدية فيه وهو ماله
من الشجاعة المعهودة و يشهد لذلك صحة نفي معناه الحقيقي عنه في بعض الاستعمالات
قال تعم ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فعلم ان المعتبر صدق معناه الحقيقي عليه
وهو مما لا يتوقف على النقل كما لا يخفى وقال الفخر الرازي وجماعة باحتياجه اليه
والا لزم ان لا يكون عربيا مع اشتمال القرآن عليه وهو عربي مع ان المصحح له
ان كان هو العلاقة لزم صحته في كل ما يوجد فيه العلاقة والتالي باطل لوجودها
في الاب والابن والشبكة والصيد وغيرهما مع عدم صحة الاستعمال قطعا وفساده
واضح فان الوضع النوعي كاف في العربية كما بيناه ومطلق العلاقة ليس مصححا
بل كل ما صححوا بتجويزها محصورة في خمسة وعشرين قال شيخنا البهائي الحصر في
هذا العدد للقدماء وهذا تفصيله السبب للمسبب كالمطر للنبات وعكسه كالاثم
للخمر والكل للجزء كالاصابع للانامل وعكسه كالوجه للذات والملزوم للازم كالنطق
للدلالة وعكسه كشد الازار لاعتزال النساء والمشبه به للمشبه كالاسد للرجل
الشجاع والمطلق للمقيد كاليوم ليوم القيمة وعكسه كالمشفر للشفة والخاص
للعام كزيد للعلماء وعكسه كعكسه وحذف المضاف نحو واسئل القرية وحذف
المضاف اليه نحو انا ابن جلاء الجار وتجري الميزاب والمال اليه نحو اني اعصر
خمرا او ما كان عليه نحو واتوا اليتامى اموالهم والمحل للحال كالمجلس لاهله
وعكسه كعكسه والالة لذيها كالسان للذكر والبدل للمبدل كالدم للدية
والنكرة المثبتة للعموم علمت نفس ما احضرت والمعرف باللام للواحد ادخلوا
الباب والحذف يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا والزيادة ليس كمثله
شيء والضد للضد كما تم للنخيل قال ولا يخفى امكان تسهيل العدد الى الاقل
كرد الحاجبي والامدي الى خمسة والرازي الى اثني عشر وبعضهم الى اثنين
الفايدة الرابعة والاربعون يجب على المجتهد مراعاة الامارات المذكورة في تميز
الحقايق عن المجازات ومعرفة مواضع الاستعمال وتشخيص الاصطلاحات
لئلا تشتبه عليه مواضع الاستعمال فلا يدري حقايقها عن مجازاتها او
حقيقة عرف مخصوص عن عرف آخر وهذا واضح وانما نبهنا عليه لما نرى

من

من اشتباه جملة من المتاخرين وعدم تميزهم لاصطلاح الفقهاء في الكتب الفقهية
عن الحقيقة الشرعية التي وقع النزاع فيها فتوهموا ان البيع مثلا في اصطلاح الشرع
عبارة عما عرفه الفقهاء والربا كذلك ايضا وهو غلط لحصول ذا الشرع لم يتغير
الاصطلاح في الفاظ المعاملات بل في جميع الفاظ الموضوعات سوى ماهيات
العبادات اي لم يعلم منه التغير فيها عن معانيها الاصلية بل هي باقية على معانيها
العرفية اي المتعارف بين الناس في ذلك الزمان اي ما قبل البعثة من
زمان الجاهلية اذ لا شك في استعمالهم لفظ الصلح والبيع والغنا والربا و
امثال ذلك في محاوراتهم في معان معروفة فيما بينهم ولم يعلم نقل الشرع
اياها منها الى معان اخر فيقتضي لاصالة تاخر الحادث الذي هو النقل وبقاء
ما كان على ما كان اعني العرف المتقدم والتبادر وغيره من الامارات كعدم
صحة السلب في تلك المعاني العرفية القديمة هذا كله مع اطباق الكل اي كل
الفقهاء عليه اي على البناء على المعاني القديمة المشار اليها ولذا يتبعون الامر
على اثبات قيود الحدود بالادلة الشرعية من الاصول والظواهر وغيرها اذ
لا معنى لاثبات حقايق الالفاظ بالادلة بل لابد من ذكر الامارات وتشخيصها
بها مع انه لا معنى لاثبات الحد بالادلة الشرعية بعد ثبوت الحقيقة الشرعية
كما هو المختار عند اكثرهم ونبهنا عليه اي على كون الحد من صاحب الكتاب
نفسه دون الشرع والمتشرعة انهم كثيرا ما اختلفوا في حدود العقود والايقاعات
كما في حد الربا مثلا فان منهم من حده ببيع المثلين بمثل وباقي الفقهاء عرفوه
بمعاوضة المثلين بمثل بناء على وقوع الربا في ساير المعاوضات وكذا في
ساير المواضع فان الحقيقة الشرعية الا انه اذا وقع التعارض بين عرف اللغة
وعرف المتشرعة فهل يحمل الكلام الشرع على الاول بان يكون عرف اللغة باقيا على
حاله الى زمان الشرع وحدوث النقل بعده او على الثاني بان يتحد عرف
الشرع مع عرف المتشرعة بان يكون حدوث النقل عن المعنى اللغوي قبل زمان
الشرع فمن يقول بثبوت الحقيقة الشرعية يقول بالثاني ولازم ذلك ان كل
موضع ثبت فيه عرف المتشرعة ايضا وثبوت عرف المتشرعة ينافي وقوع النزاع

لنلزم الحقيقة مع عرف المتشرعة عند الانعدام الى النزاع
في ثبوت الحقيقة الشرعية عندهم

بين رؤسائهم فيه بل يدل الاختلاف المزبور على عدم استقرار النقل فيما بينهم وعدم
تالف عرفهم عليه ويلزم منه انتفاء عرف المتشرعة او الشارع ايض هذا حال اكثرهم
اى المتاخرين الذى حدث عنهم الاشتباه المزبور فيتوهموا ان ما يذكره الفقيه
فى معانى بعنوان الشرع فى مقابل اللغة هو الاصطلاح الخاص للشرع ولكن بعض
المتاخرين يسلم ان المراد من قولهم شرعا فى مقابل اللغة ليس الاصطلاح الشرعى الا
انه يعتقد ثبوت المتشرعة بذلك ويقول ان المراد من قولهم شرعا فى مقابل
عرف اهل الشرع الا انه يستلزم ثبوت عرف الشارع ايض لما عرفت من التلازم بينهما
فيثبت اصطلاح الشارع ايض بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية من القائل به ويجعله بمعنى
مجازيا استعمله الشارع فيه لوجود القرينة الصارفة عن المعنى اللغوى بناء على عدمه
اى عدم ثبوت الحقيقة الشرعية من القائل به كما نبهنا عليه فيما سبق فان استقراء
كلام الشرع مما يحصل القطع بعدم ارادة المعنى اللغوى وهو ايض خلط ظاهر للفرق
الظاهر بين اصطلاح الفقيه فى كتبه الفقهية واصطلاح المتشرعة لان المراد منهم
اى من المتشرعة اذا اطلق لفظها كل من تشرع بشرع الاسلام اى الرسول من
الخواص والعوام بل كافة اهل الاسلام كاصطلاحهم فى الوضوء والصلوة والصوم
و قد عرفت عدم تالف عرفهم فى هذه الالفاظ و يتفرع على التوهم المذكور
مفاسد كثيرة ككون القيود المذكورة اجزاء داخلة لا شروطا خارجة كما فى
العبادات فهذا من احد مفاسد عدم مراعات الامارات المذكورة لتميز الحقايق
من المجازات اذ لو روعيت لم يشتبه اصطلاح الفقهية فى كتابه باصطلاح الشرع
او المتشرعة و ربما يبنى الامر بمجرد الاستعمال على الحقيقة لكونها الاصل فى
الاستعمال و قد عرفت فساده فى الفايدة الخامسة وان الاستعمال اعم فيما علم
المستعمل فيه ولم يعلم الموضوع له وهذه الاشتباه شايع بين العلماء كما لا يخفى
على من تتبع كتب الاصول وهو ايض ناش من عدم المراعات كما لا يخفى و ربما يبنى
الامر على ثبوت الحقيقة الشرعية بمجرد الاستعمال المجازى فى كلام الشرع الثابت
بالقرينة المخصوصة مثلا اذا وقف شخص على الساكنين حول قبره شيئا حلوا
بانه اى حول القبر المذكور خمسة فراسخ لما ورد فى قبر الحسين ع وجوال

بيان

الاستقفاء

الاستشفاء من تربته من التحديد بالخمسة او اثنى عشر فراسخ لما ورد فى مكة من
تحديد الحرم بها مع انك قد عرفت ان الاستعمال المجرد عن القرينة لا يدل على
الحقيقة فضلا عما او وجدت فيه امارات المجاز مثل ما نحن فيه كما عرفت فى الفايدة
الخامسة مفصلا **تنبيه** المراد بالمعنى الموضوع له الذى يسمى اللفظ المستعمل فيه
حقيقة هو ما يتبادر من اللفظ مع تجرده عن القرينة كان له مخصص ام لا فلا
يعتبر فيه تحقق الواضع المخصوص فان الحقايق العرفية العامة والخاصة و
غيرها من المنقولات اللغوية والشرعية مما ليس لها مخصص خاص و واضع معين
بل استعمل اللفظ اولا مجازا ثم اشتهر فافاد بغير قرينة ولذا يعبر عنه بالاشتهار
والغلبة كثيرا الا ترى ان صاحب المعالم يقول فى تقسيم الالفاظ وان اختص
الوضع باحدهما ثم استعمل فى الباقى من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز
وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوى والشرعى والعرفى
ونحوه ونحوه وكذا الحال فى عدم صحة السلب فانه ينشاء ايض من الغلبة
والاشتهار لان المراد صحة السلب وعدمه عرفا اى يتعارف بين الناس
ذلك فلا بد من الاشتهار فيما بينهم حتى يتحقق ذلك ومنه تنقح الجواب
عن ايراد المتقدم فى صحة السلب وعدمه اى لحديث الدور فان المراد
ليس صحة الحقيقى بقيد انه حقيقى وكذا عدمها كما عرفت بل عدم صحة السلب
المعنى الذى شاع اطلاق اللفظ فيه واشتهر بحيث صار سببا لعدم صحة السلب
واما الاطراد وعدمه فانما علم كونهما من الامارات بالاستقراء اذ بعد التتبع يظهر
ان المجاز غير مطرد والحقيقة مطردة فصارتا قاعدتين كليتين بنى الامر عليهما
فى معرفة الحقيقة والمجاز **الفايدة الرابعة والاربعون** اذا دار اللفظ بين
الحقيقة والمجاز فالاصل الحقيقة لما عرفت سابقا من ان اللفظ المجردة
عن القرينة الدالة على المعنى المجازى يحمل على حقيقته لانها الاصل فى الاستعمال
وكذا لو دار بينها وبين الاضمار لاصالة عدمه ولانه ايض نوع من المجاز
والاصل فى الاستعمال هو الحقيقة مثاله لا صلوة الا بطهور فان لا حقيقة
فى نفى الماهية فلو قلنا بان العبادة اسم للصحيحة كان لفظة لا مستعملة

سلب المعنى

فى حقيقتها ولو قلنا بانها اسم للاعم لزم تقدير الصحيحة او الكاملة وكذا لو دار
بينها وبين الاشتراك لاصالة عدم تعدد الوضع والموضوع له وانما يتصور هذا
التعارض فيما علم ان اطلاقه على المعنيين على الحقيقة لكن لا يدرى انه على سبيل
الاشتراك المعنوى او اللفظى مثلا ان الله وملائكته يصلون على النبى الم تر
ان الله يسجد له ما فى السموات وما فى الارض حيث يحتمل ان يكون الصلوة حقيقة
فى الرحمة والاستغفار بوضعين شخصين وان يكون حقيقة فى معنى كلى هو
الاعتناء بالاظهار الشرف مثلا فيشملها بعنوان الحقيقة وكذا السجود يحتمل
ان يكون حقيقة فى الخضوع مثلا فى سجود الانسان اعنى وضع الجبهة وسجود
الشمس والقمر والنجم وهو الشئ غيره ويحتمل ان يكون حقيقة فى الخضوع
وهو كلى يشملها فلو حصل التردد فى كون اللفظ حقيقة فى المعنيين بوضع
واحد او بوضعين كان الاول اولى وهذا مبنى على كون استعمال الكلى فى الفرد
من باب الحقيقة بناء على ان الخصوصيات مستفادة بحسب القراين الخارجة فيكون
كدالين على مدلولين ولو اريدت الخصوصية من نفس اللفظ كان مجازا
قطعا واما ان يكون اللفظ حقيقة فى معنى وحصول الشك فى كونه حقيقة
فى الاخر ايضا حتى يكون مشتركا او مجازا فيه فهو من قبيل تعارض المجاز والاشتراك
كما سيجئ ودعوى تعارض الحقيقة والاشتراك لتصريحهم بالاتفاق على تقدم
الحقيقة هنا مع وجود الخلاف هناك فلا تغفل وكذا لو دار بينها وبين
النقل لان الاصل بقاء ما كان على ما كان فان النقل معناه صيرورة الحقيقة مجازا
او المجاز حقيقة مع ان الاصل بقاء المعنى على كونه حقيقة والمجاز على كونه
مجازا وكذا لو دار بينها وبين التخصيص لانه ايضا نوع من المجاز والحقيقة
مقدم عليه ثم ان انعدمت الحقيقة ووجدت القرينة الصارفة عنها فلفظ
اللفظ ما لم يقترن باحد الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل المذكور من الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولى البحث عن اولوية
احدها حتى يحمل عليها وقد يكون قرينة صارفة عن احدهما فيبقى
احتمال اربعة منها او عن اثنين فثلثة او ثلثة فاثنين او لا اربعة

فواحد

فواحد فالصور عشرة منها اما اذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك نحو ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم من النساء فان النكاح حقيقة فى الموطوءة فلو كان حقيقة فى العقد
ايضا دلت الاية على حرمة معقودة الاب ولو كان مجازا فيه لم تدل عليها
وفى ترجيح احدهما على الاخر خلاف فقيل بان الاشتراك اولى لانه لا يقع
على تقدير الخطاء فى فهم المراد مع وجود القرينة المعينة يتعين المقصود مع
عدمها فتوقف بخلاف المجاز اذ ربما يراد مع عدم القرينة فى الواقع مع انه لا يحمل
حينئذ الا على الحقيقة فيقع الغلط ولانه لا يتوقف الا على الوضع بخلافه حيث يتوقف
عليه وعلى النقل والعلاقة فكان الاول اولى ولانه تقتضى تكثير الفايدة
بكثرة الاشتقاق باعتبار تعدد الحقايق وكثرة التجوز حيث ان كل معنى من
معانيه يناسب ما يغاير المناسب للاخر فيفيد اتساع العبارة كما ستعرف
بخلاف المجاز فهو اولى وهذا مختار المرتضى ره من اصحابنا وقيل بان المجاز
خير فيرجح على الاشتراك مع التعارض واختاره جمهور الاصوليين وهو
الاصح لاصالة عدم تعدد الوضع الشخصى فانه امر حادث والاصل عدمه
والمجاز ليس فيه تخصيص وتعيين بسبب وضع الواضع حتى يكون منفيا
بالاصل ويؤيده ان اغلب لغة العرب واستعمالاتهم مجازاة فان من تتبع الالفاظ
اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز اكثر من الاشتراك والمحسنات البيانية
والبديعية كلها تحصل فى المجازات والقران الذى هو اوضح ما يتصور من
الكلام مشحون من المجاز وليس الاشتراك الواقع فيه بالنسبة الى مجازاته الا
كالعدم هذا مع ان فايدة الكلام هو التفهيم والتفهم وهى مما تحصل فى المجاز
دائما اذ مع وجود القرينة يحمل على المجاز ومع عدمها يحمل على الحقيقة بخلاف
الاشتراك لانه مع فقد القرينة المعينة يكون اللفظ مجملا فلا تحصل معه فايدة
اللفظ واصالة الحقيقة على الوجه الذى بيناها وانما تنفع بعد ثبوت الوضع
لا قبله بناء على ما تقدم مرارا من ان ما علم فيه المستعمل فيه ولم يعلم الوضع
يكون الاستعمال فيه اعم فالاستدلال باصالة الحقيقة مبنى على كون مطلق
الاستعمال دالا على الحقيقة وهو مبنى على كون الاشتراك خيرا من المجاز فيكون

مصادرة على المطلوب ويجئ ما في هذا الكلام وتكثير الفايدة بكثرة الاشتقاق و
التوسعة في المجازات معارض بما ذكرنا من حصول فايدة التفهيم في المجاز اكثر
بل هي اولى مع ان الاستدلال باصالة الحقيقة بمثل هذه الاعتبارات ما لا يخفى
كما سيظهر لك الان يذكر في مقام التاييد وبمثله يجاب عن حديث وقوع
الخطاء وعدمه مع ان نفي احتمال الغلط في الاشتراك انما يكون في الخطاب لشفاهي
لوجود احتمال ان تكون القراين في غيره كما يحتمل وجود القرينة على المجاز مع عدم
التفطن بها عقلا فلا اخص لقبح الاغراء بالجهل والنقل والعلاقة ففيه المنع من
ذلك لعدم احتياج المجاز الى الوضع فيه اما بالنسبة الى المعنى الاخر فهو حاصل
في الاشتراك ايض واما النقل فقد عرفت عدم حاجته اليه واما العلاقة فهي
ثابتة في مثل المفروض وليست شيئا حادثا حصل اليقين بعدمه سابقا والشك
في الحقيقة لاحقا حتى ينتفي بالاصل الا ان يادك يتمسك بالاصل في اشتراط ملاحظتها
فيدفع ح بعد تسليم اعتبارها بان شرط صحة استعمال المستعمل اما الوضع من
الواضع الاصلي واما ملاحظة العلاقة معه فاذا انتفى العلم بالاول مع العلم
بكونه امرا حادثا متيقن العدم سابقا لزم ان يكون منفيا بالاصل ومع انتفائه
لا يصح الاستعمال الا بالثاني وبالجملة لا بد في حصول المشروط من العلم بالشرط
الذي هو احد الامرين فان فقد العلم بالاول لزم الثاني حتى يصح الاستعمال
وكذا لو دار بين المجاز والنقل والمجاز والاضمار لان لهما رجحانا بالنسبة اليهما
في الجملة اما الاول فلان النقل مخالف للاصل لان معناه انقلاب الحقيقة
مجازا مع ان الاصل بقاؤها على ما كانت عليها من الوضع الثابت والمجاز حقيقة
بحدوث الوضع الثانوي والاصل بقاؤه على ما كان عليه من العدم والمجاز
معناه بقاء اللفظ على ما كان عليه من عدم الوضع الشخصي وهو موافق
للاصل مع ان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر
بخلاف المجاز فانه لا يتوقف الا على العلاقة وهي متيسرة وهذا فيما علم من
القرينة الصارفة عدم ارادة المعنى الحقيقي الاصلي وارادة معنى اخر لكن
لا يعلم انه مجاز او منقول اليه كالصلوة حيث يعلم ارادة الدعاء منها مثلا

مع ارادة الافعال المخصوصة ولا يعلم انها حقيقة شرعية فيها او مجاز فالاصل عدم
النقل في عرف المتشرعة اليها وكون الاستعمال مجازا واما الثاني فنحو واسئل القرية حيث
يحتمل اضمار الاهل وان يراد من القرية اهلها تسمية للحال باسم المحل فقيل يكون
الاضمار اولى لاحتياج المجاز الى الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار
عن ذلك وهو ضعيف لان الوضع السابق حاصل على كلا التقديرين وليس شيئا
يحدث في صورة ارادة المعنى المجازي والوضع اللاحق تم لما عرفت من عدم اعتبار
النقل في المجاز والوضع النوعي الذي اعتبروه فهو وجود العلاقة بمعنى انه يجب
ان يكون مما اعتبرت العرب نوعها ولا يشترط النقل عنهم في كل جزئي من
الجزئيات مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب ولا
يجب ان يسمع اطلاق الغيث على النبات واما العلاقة فهي كالوضع السابق
على ان الاضمار ايض يحتاج الى ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل
على تعيين المضمر على ان الحذف بنفسه متعدد من انواع العلاقة كما عرفت
وقيل بالتساوي لاحتياج كل منهما الى القرينة الصارفة ولا يترجح واعترض
بان تساويهما في الحاجة الى القرينة لا يستلزم عدم الرجحان لان التخصيص كذلك
ايض مع انه ارجح واقوى مع ان الترجيح من هذه الجهة ايض ثابت فان قرينة المجاز
اهون من الاضمار لما عرفت من احتياجه الى ثلث قراين بخلافه وقيل باولوية
المجاز لان الحقيقة تعين على فهم المجاز واجيب بانها تعين على فهم الاضمار
ايض لان معناه حذف شئ من الكلام يدل على الباقي والحق ان هذه الوجوه
وان كانت كلها ضعيفة لا تقوى على اثبات الحكم الشرعي بمجردها الا ان للمجاز
رجحانا في الجملة من حيث ان ارتكاب خلاف الاصل والظاهر فيه اقل من الاضمار
فان الاصل والقواعد الكلية المقررة في لغة العرب في الالفاظ من حيث
الاعراب ان تكون امارة كلية على ما اقيمت عليها كالرفع للفاعل والنصب
للمفعول والجر للمضاف اليه وغير ذلك ولازم ذلك ان تكون الاصل فيما
رفع بعنوان الفاعلية وجعل فاعلا ان تكون فاعلا حقيقة وفيما جعل
مفعولا ونصب بعنوان المفعولية ان مفعولا كذلك وهكذا والاضمار ينافي

مصادرة على المطلوب ويجيء ما في هذا الكلام وتكثير الفائدة بكثرة الاشتقاق و
التوسع في المجازات معارض بما ذكرنا من حصول فائدة التفهم في المجاز اكثر
بل هي اولى مع ان الاستدلال باصالة الحقيقة بمثل هذه الاعتبارات مما لا يخفى
كما سيظهر لك الان يذكر في مقام التابيد وبمثله يجاب عن حديث وقوع
الخطاء وعدمه مع ان نفي احتمال الغلط في الاشتراك انما يكون في الخطاب لشفاهي
لوجود احتمال ان تكون القراين في غيره كما يحتمل وجود القرينة على المجاز مع عدم
التفطن بها لغفلة او لاخر لقبح الاغراء بالجهل واما النقل والعلاقة ففيه المنع من
ذلك لعدم احتياج المجاز الى الوضع فيه اما بالنسبة الى المعنى الاخر فهو حاصل
في الاشتراك ايض واما النقل فقد عرفت عدم حاجته اليه واما العلاقة فهي
ثابتة في مثل المفروض وليست شيئا حادثا حتى يحصل اليقين بعدمه سابقا والشك
في الحقيقة لاحقا حتى ينتفي بالاصل الا ان يقال يتمسك بالاصل في اشتراط ملاحظتها
فيدفع ح بعد تسليم اعتبارها بان شرط صحة استعمال المستعمل اما الوضع من
الواضع الاصلي واما ملاحظة العلاقة معه فاذا انتفى العلم بالاول مع العلم
بكونه امرا حادثا متيقن العدم سابقا لزم ان يكون منفيا بالاصل ومع انتفائه
لا يصح الاستعمال الا بالثاني وبالجملة لا بد في حصول المشروط من العلم بالشرط
الذي هو احد الامرين فان فقد العلم بالاول لزم الثاني حتى يصح الاستعمال
وكذا لو دار بين المجاز والنقل والمجاز والاضمار لان لرجحانا بالنسبة اليهما
في الجملة اما الاول فلان النقل مخالف للاصل لان معناه انقلاب الحقيقة
مجازا مع ان الاصل بقاؤها على ما كانت عليها من الوضع الثابت والمجاز حقيقة
بحدوث الوضع الثانوي والاصل بقاؤه على ما كان عليه من العدم والمجاز
معناه بقاء اللفظ على ما كان عليه من عدم الوضع الشخصي وهو موافق
للاصل مع ان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر
بخلاف المجاز فانه لا يتوقف الا على العلاقة وهي متيسرة وهذا فيما علم من
القرينة الصارفة عدم ارادة المعنى الحقيقي الاصلي وارادته معنى اخر لكن
لا يعلم انه مجاز او منقول اليه كالصلوة حيث يعلم ارادة الدعاء منها مثلا

مع ارادة الافعال المخصوصة ولا يعلم انها حقيقة شرعية فيها او مجاز فالاصل عدم
النقل في عرف لشرع اليها فكون الاستعمال مجازا واما الثاني فنحو اسئل القرية حيث
يحتمل اضمار الاهل وان يراد من القرية اهلها تسمية للحال باسم المحل فقيل يكون
الاضمار اولى لاحتياج المجاز الى الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار
عن ذلك وهو حق لان الوضع السابق حاصل على كلا التقديرين وليس شيئا
يحدث في صورة ارادة المعنى المجازي والوضع اللاحق ثم لما عرفت من عدم اعتبار
النقل في المجاز والوضع النوعي الذي اعتبروه فهو وجود العلاقة بمعنى انه يجب
ان يكون مما اعتبرت العرب نوعها ولا يشترط النقل عنهم في كل جزئي من
الجزئيات مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب ولا
يجب ان يسمع اطلاق الغيث على النبات واما العلاقة فهي كالوضع السابق
على ان الاضمار ايض يحتاج الى ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل
على تعيين المضمر على ان الحذف بنفسه معدود من انواع العلاقة كما عرفت
وقيل بالتساوي لاحتياج كل منهما الى القرينة الصارفة ولا يترجح واعترض
بان تساويهما في الحاجة الى القرينة لا يستلزم عدم الرجحان لان التخصيص كك
ايض مع انه ارجح واقوى مع ان الترجيح من هذه الجهة ايض ثابت فان قرينة المجاز
اهون من الاضمار لما عرفت من احتياجه الى ثلث قراين بخلافه وقيل باولوية
المجاز لان الحقيقة تعين على فهم المجاز واجيب بانها تعين على فهم الاضمار
ايض لان معناه حذف شيء من الكلام يدل على الباقي والحق ان هذه الوجوه
وان كانت كلها ضعيفة لا تقوى على اثبات الحكم الشرعي بمجردها الا ان للمجاز
رجحانا في الجملة من حيث ان ارتكاب خلاف الاصل والظاهر فيه اقل من الاضمار
فان الاصل والقواعد الكلية المقررة في لغة العرب في الالفاظ من حيث
الاعراب ان تكون امارة كلية على ما اقيمت عليها كالرفع للفاعل والنصب
للمفعول والجر للمضاف اليه وغير ذلك ولازم ذلك ان تكون الاصل فيما
رفع بعنوان الفاعلية وجعل ظاهرا فاعلا ان تكون فاعلا حقيقة وفيما جعل
مفعولا ونصب بعنوان المفعولية ان مفعولا كك وهكذا والاضمار ينافي

ذلك دون المجاز مثال القرينة في المثال المذكور مفعولا فنصبه على المفعولية واقع
على اهل القرية حقيقة لو جعل المراد منه نفس الاهل مجازا ولو اضمر الاهل كان
هو المفعول حقيقة والقرية مضاف اليها بالنسبة اليه ولما اقيمت مقامه ظ و
معنى هذا انه لا يكون ما جعل مفعولا في الحقيقة بل مضافا اليه فلم يقع على اصله
المقرر من جر المضاف اليه فافهم ولعل هو السر في عد الحذف من انواع العلاقة
فانه يدل على كونه من اقسام المجاز مع ان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع
وليس شئ من المذكور والمحذوف مستعملا في غير معناه الاصلي فالظاهر ان
ما ذكروه الخ اشارة الى ذلك هذا مضافا الى ارتكاب ما يخالف الاصل من جهة
اخرى ايض وهو ان الاصل في اللفظ الذي هو مبنى التفهيم والتفهم واساس الدلالة
على مقصود الكلام ان يذكر فعدم الذكر مخالف لما هو الاصل والاساس في
التكلم والمبني عليه في المحاورات التي يقصد منها التفهيم والتفهم ويضم
الى جميع ذلك ان ارادة المستعمل اللفظ في الكلام امر حادث مشكوك فيه
والاصل عدمه وهذا بخلاف المجاز اذ لا يلزم على تقديره شئ منها وانما يلزم
مخالفة اصل واحد اعني ما عليه المبني في فهم المعنى مع اطلاق اللفظ فتم
ولو دار بينه وبين التخصيص فالثاني خير لان التخصيص وان كان نوعا
من المجاز ولاجله حكم بعضهم بالتساوي والمستلزم للتوقف الا انه اغلب دورانا
في كلام العرب حتى قيل ما من عام الا وقد خص ولاجله قيل بالاشتراك بل قيل
بكونه حقيقة في الخصوص دون العموم ولذا لم يجوزوا العمل بالعام قبل الفحص
عن المخصص بخلاف الحقيقة حيث لم يقل احد بلزوم الفحص عن المجازات في
الحمل على الحقيقة كما عرفت سابقا وبالجملة فالتخصيص اولى مما سوى الحقيقة
لان المجاز اولى من الثلاثة الباقية وهو اولى من المجاز فهو اولى من الكل مثال
تعارض التخصيص والمجاز قوله تعـ والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
ثم قال وبعولتهن احق بردهن فان بقيت المطلقات على عمومها لزم الاستخدام
الذي هو من اقسام المجاز في ضمير بعولتهن فان خصت بالرجعيات عن عمومها
لزم التخصيص مثال تعارض التخصيص والنقل قوله تعـ احل الله البيع فلو قيل

ان

ان لفظ البيع موضوع لكل معاوضة تجري بين الناس يلزم التخصيص بالنسبة الى
ما ليس جامعا للشرايط الصحة والاركان ولو قيل انها موضوعة شرعا لما كان جامعا
للشرايط والاركان منقولا عن معناه اللغوي مثال تعارض التخصيص والاضمار لا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل فنقول اللفظ يعم النفل والفرض وخص النفل
بما دل على جواز عقد نيته الى الزوال فيبقى الفرض داخلا في حكم الحديث ويقول
الاخر يجوز تاخير الفرض ايض الى الزوال لان في الخبر اضمارا اي لا صيام كاملا
ولو قلنا بان الاضمار اولى من المجاز كان التخصيص اولى من الاضمار ايض لاجل كونه
اغلب منه في الاستعمال مثال تعارض التخصيص مع الاشتراك لا تنكحوا ما نكح اباؤكم
من النساء فلو قلنا بان النكاح حقيقة في العقد خاصة كان يقتضي الاية
تحريم معقودة الاب على الابن وان العقد فاسدا خرج الفاسد بالدليل الخارجي
فيبقى الصحيح داخلا تحت عموم الاية ولو قلنا باشتراك النكاح بينه وبين
الوطي لم يبق للاية دلالة على تحريم معقودة الاب واعلم ان التخصيص المحكوم
بكونه اولى هو التخصيص في الافراد لا التخصيص في الازمان الذي يسمى نسخا
فانه مرجوح بالنسبة الى الكل لكونه مخالفا للاصل ونادرا بالنسبة الى الكل منها
وهو واضح وبقيت من صور التعارض ثلث احديها معارضة النقل والاشتراك
نحو قوله الطواف بالبيت صلوة فان قلنا بالنقل عن لفظ الصلوة عن موضوعها
اللغوي في عرف الشرع امكن الاستدلال به على شرطية الطهارة في الطواف
وان قلنا باشتراك لفظ الصلوة بين اللغوي والشرعي لم يصح للاحتمال ان يكون
هي الصلوة اللغوية وهي غير مشروطة بالطهارة وفي الترجيح خلاف فقيل برجحان
النقل واختاره مد ره في يب لانه غير مخل بالفهم المقصود من وضع اللغات لتعيين
المنقول عنه قبله والمنقول اليه بعده فلا اجمال اصلا بخلاف الاشتراك للاخلال
بالفهم مع فقد القرينة على ان النقل العرفي والشرعي غير مشروط بالتخصيص
من مخصص خاص وواضع معين بخلاف الاشتراك الا ان يجعل المنقول من
اقسام المشترك وقيل برجحان الاشتراك واختاره مد ره في يه لانه اغلب فلو كان
مرجوحا لزم ترجيحهم المرجوح المشتمل على المفاسد على الراجح وهو قبيح وفيه

المنع من اغلبية المشترك بل المنقولات العرفية العامة والخاصة اكثر من ان تحصى
ولو سلم فالقبح المفروض انما يلزم لو كان من واضع واحد وهو ممنوع نعم يمكن ان يقال
ان النقل يحتاج الى ملاحظة المناسبة بخلاف المشترك والنقل يستلزم تبدل الوضع
الحقيقي وصيرورة الحقيقة مجازا وهو مخالف للاصل بخلاف الاشتراك والحاصل
ان مخالفة الاشتراك للاصل من حيث تعدد الوضع الذي هو امر حادث والاصل
عدمه والمفروض ان يكون الموضوع له في الزمان السابق غير الموضوع له في الزمان
اللاحق مسلم والشك انما في الموضوع السابق الثابت اولا بقي على حاله من غير
تبدل ولا حدوث ما يخالفه فيه وانما حدث وضع اخر يساويه او انه تغير
وصار مجازا وصار المجاز حقيقة ومعلوم ان الاول لا يخالف الاصل بخلاف الثاني
ومنه يظهر ان الاشتراك اولى وثانيهما معارضة الاشتراك مع الاضمار كقوله ع
في خمس من الابل شاة فان لفظة في يحتمل الظرفية فيجب الاضمار اي مقدار شاة
والاشتراك بينها وبين السببية فلا يجب الاضمار اولى لانه من قسم المجاز و
هو اولى من الاشتراك ولانه من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام
قال ع اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا بخلاف الاشتراك ولان
حصول الفهم الذي هو المقصود الاصلي من اللغات في الاضمار اكثر لثبوته في جميع
الصور الا اذا كانت امور متساوية صالحة للاضمار من دون مرجح بخلاف
الاشتراك لعدم حصول الفهم الا بالقرينة وقيل بالعكس لانه يحتاج الى ثلث
قراين كما عرفت بخلاف الاشتراك واجيب بانه وان كان كذلك الا انه يحتاج اليها
في صورة واحدة كما عرفت والمانع تعين المضمر او رجحانه فلا بخلاف المشترك
حيث يحتاج الى القرينة في كل صورة وثالثها معارضة النقل للاضمار والثاني
اولى لتوقف النقل على نسخ الوضع الاول واحداث الثاني واتفاق اهل اللسان
للتغير بخلاف الاضمار اذا عرفت هذا فاعلم ان صاحب الوافية ره قال بعد الاشارة
الى ما ذكره القوم في هذا الباب والاولى التوقف في صور التعارض الا مع امارة
خارجية او داخلية توجب صرف اللفظ الى امر معين اذ ما ذكروا في ترجيح
البعض على البعض من كثرة المؤنة وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك

لا يحصل

لا يحصل الظن بان المعنى الفلاني هو المراد من اللفظ في هذا الموضع وبعد تسليم الحصول
احيانا لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية لانها
ليست من الظنون المستندة عن الوضع انتهى وحاصل الاول منع ما قيل ان من حال
الوجوه المذكورة يعلم ان الحكم اللايق بان يكون واقعا هو غلبة وقوع ما فيه
الرجحان واما وقوع هذا الغالب فلا يحصل الظن به فانا كثيرا ما نرى امورا راجحة
بحسب العقل والنظر ثم نرى الواقع على خلافه مثلا اللايق بالوقوع بحسب النظر
الصحيح تقديم ابناء الاخرة على ابناء الدنيا والواقع خلافه ومثله كثير فنمنع الوقوع
هنا ايضا ولو سلم فالقدر الثابت غلبته هو المجاز بالنسبة الى الباقي دون
غيره والمجاز ايضا غالب الوقوع في كلام اهل العرب اعني الخطباء والشعراء و
اهل الانشاء وامثالهم ممن بنى اساس تكلمه على افادة المزايا الزايدة عن
اصل المعنى فعلى من يعتمد على مثل هذا الظن ان يثبت ان الشارع في محاوراته مع كافة
الناس من هذا القبيل والظن خلافه وان سيرته في التكلم ولا سيما في مقام افادة
الاحكام الشرعية للامة سيرة اكثر الخلق في كون مبنى تكلمهم على افادة اصل
المعنى وحاصل الثاني ان الظن الحاصل في الالفاظ بالحقايق من كونها اساس
محاورة اهل اللغات ومبنى تفهيمهم وتفهمهم عند اطلاق الالفاظ او التكلم
بها انما قيل بحجيته للاجماع على ان الظن الحاصل من نفس اللفظ المسبب عن
الوضع حجة وهو مفقود فيما نحن فيه فمن اين الدليل على حجيته هذا غاية
ما يمكن تقريره في تقريب كلامه وهو مع ذلك واضح الفساد اما الثاني فلان
حجية الظن الحاصل من نفس اللفظ بكون المراد منه معناه الحقيقي ليس من مجرد
الاجماع خاليا عن سند بل الادلة الخمسة كلها شاهدة على حجية ما يفهم من
اللفظ كما عرفت في صدر الفايدة الرابعة ولا شك ان انفهام المعنى من اللفظ
وعدمه ناش من غلبة الاستعمال وعدمها فانكار حجية الغلبة في معاني
الالفاظ بعد تسليمها فيه ما فيه على ان هذا الكلام مبني على ان الاصل في كل
ظن ان لا يكون حجة الا بعد قيام دليل خاص قطعي وقد عرفت منع ان
الحق ظن المجتهد مطلقا الا ما ثبت عدمه بالدليل ولا سيما في الالفاظ واما الاول

اى عدم حصول الظن بان المراد هو المعنى الحقيقى

وحاصله منع الغلبة في غير الحقيقة فان المواد منع حصول مثل ما للحقيقة من الغلبة
في غيرها فهو مسلم ولذا قدمت على الباقي وجعلت اصلا في الاستعمال وان كان المواد
منع غلبة بعضها على بعض في الاستعمالات العرفية او في الكتاب والسنة بحيث يحصل
الظن من ملاحظة تلك المواد والمستعمل فيها برجحان احدها فيما وقع الشك فيه
ففيه مكابرة لا تخفى كيف وغلبة التخصيص على سايرها بلغت حدا اتى به معا
معارضا للمعنى الحقيقي ومنع بسببه عن الحمل عليه مع التجرد عن القرينة الا بعد
الفحص التام وكذا غلبة المجاز على الاشتراك وكيف يمكن انكار هذا الامر المحسوس
المشاهد هذا مع ان عمدة الترجيحات التي ذكرناها انما هي مستندة الى الادلة الشرعية
كاصالة تاخر الحادث او عدمه او بقاء ما كان على ما كان عليه من العدم او الوجود نعم
بعض ما ذكر في كتب القوم وجها للترجيح اعتبارات ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها
كما اشرنا اليه انفا فتدبر **الفائدة الخامسة والاربعون** اطلاق المشتق فيما لم يتحقق
مبدؤه وبعد مجاز اتفاقا قيل له معنيان احدهما انه اذا اطلق واريد به تلبس
الذات بالمبدأ في المستقبل على ان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه بطريق الجزئية يكون
مجازا وثانيهما ان يراد به ما لم يلتبس بعد العلاقة هي تلبسه بعد ويفهم المخاطب
المراد من القرينة فلا دلالة للمشتق على الزمان المستقبل كما لا دلالة للخمر عليه في قوله تعالى
حكاية عن صاحب السجن اعصر خمرا اي عنبا يؤل الى الخمر فالاول اي الخمر في
في المستقبل هو العلاقة وليس مدلول لفظ الخمر غاية الامر خطور هذه العلاقة
عند خطور العنب في البال احيانا انتهى وفيما تحقق حال الاطلاق حقيقة وكذا
قيل انه ايضا يحتمل معنيين الاول انه حقيقة في حال النطق اي وضع ليدل على
ذات متلبسة بالمبدأ في حال التكلم فيدل على الزمان الحاضر دلالة الفعل
عليه وهذا للاكثر وصرح به بعض شراح المنهاج والثاني انه حقيقة في حال التلبس
اي وضع ليدل على الذات المتلبسة حين تلبسها بالمبدأ ووجوده فيها وهو
الظاهر من العضد وصريح جمع الجوامع وفيما تحقق مبدؤه قبل الاطلاق بخلاف
قيل وهذا ايضا يتصور على وجوه احدها ان يراد منه الذات المتصفة قبل
زمان النطق بالمبدأ فزال وانقضى على ان يكون الزمان مدلولا كما لحدث و

ظم

جعم

الثاني ان يراد ذلك من غير دلالة على الزمان ويكون ثبوت المبدأ في الزمان السابق
علاقة مصححة للتجوز وهذا نظير قول القائل شربت خمرا مريدا منه الخل الذي كان
قبل زمان الشرب خمرا فاستعمل فيه باعتبار مجرد الكون وليس الزمان مدلولا
له الحقيقة ولا مجازا والثالث ان يراد ما ثبت له المبدأ اي خرج من القوة الى
الفعل في نفس الامر دون ملاحظة المقدم والحدوث والاستمرار الى حال النطق
وغير ذلك وهذا مشترك بين الحال والماضي لاتصاف الموصوف به قديما
كان المبدأ او حادثا باقيا كان او زائلا ولا نعني بالمشترك الزمان بل الثبوت
في الجملة قال والظاهر ان نظر الاصوليين في الحال الى حال التلبس دون النطق
وفي المستقبل الى كل من المعنيين وفي الماضي الى الاول والاخير انتهى ملخصا
واعلم ان ظاهر عبارات النحاة والاصوليين يدل على دلالة اسمي الفاعل والمفعول
على احد الازمنة المعينة مع انهم عرفوا الفعل بما يدل عليها والاسم بما لا يدل
عليها ولهم في التفصي عن ذلك وجوه فيها مضافا الى عدم حسم مادة الاشكال
تكلفات لا تخفى من راجعها واحتمل بعضهم كون اصطلاح ائمة الاصول مخالفا
لاصطلاح النحاة وهو ابعد من الكل كيف وائمة الاصول يستندون فيما يدعونه
الى كلام النحاة ومقتضاه عدم الفرق والمغايرة ثم ان غاية ما يدل عليه كلام النحاة
كونهما مستعملين في احد الازمنة واثبات الحقيقة العرفية بذلك اي بانضمام
اصالة الحقيقة انما يتم لو سلم في الحال خاصة اذ يمكن فيه دعوى التبادر كما ذكره
بعضهم مع انه ممنوع ايضا بل هو ظاهر بالنسبة الى الدوام كما سنشير اليه وقال بعض من
ذهب الى انه في الماضي حقيقة ان المشتق لم يستعمل بمعنى الحال وانما استعمل في
المعنى الثالث المذكور في الماضي المشترك بين الماضي والحال ويستفاد خصوصية
الحال من امور اخرى كما هو الحال في استعمال الكليات في افرادها وليس ذلك
استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومنه يظهر ان يكون استعماله في الحال حقيقة
بمعناه المشهور ليس بذلك الواضح المسلم واما الماضي والاستقبال فلعل دعوى
استعمال اللفظ فيهما بمعنى كونهما مدلولين لنفس اللفظ حقيقة او مجازا في غاية
البعد بل الظاهر ما سنذكره من عدم دلالة المشتق بحسب الوضع الاصلي على اكثر

من الثبوت وانما يستفاد احد الازمنة من القراين الخارجة فقيل بانه مجاز مطلقا وهو
المشهور بين الاشاعرة فان اتصاف زيد القاعد بالقيام يجوز الا ترى انه لا يقال للكافر
الذي اسلم انه كافر والعنب انه حامض والتمر انه بسر وغير ذلك والحاصل ان
صدق الاسود على ما تبدل مبدؤه عن البياض الى السواد حقيقة بالضرورة و
معنى الاسود المفهوم الكلي الناعت للجسم وهو متحد معه في الوجود والابيض
الذي كان كذلك قد انعدم كان اطلاقه عليه اطلاقا على غير ما وضع له اذ لم يوضع
لذات الجسم بل المفهوم الذي كان متحدا معه في الوجود فحين انعدم المفهوم
المذكور زالت العلاقة التي بينه وبين الجسم اعني الاتحاد معه في الوجود
وكونه محمولا عليه ولم يبق الجسم من افراده كان اطلاق اللفظ عليه مجازا
قال بعضهم ان المشترط للبقاء انما يقول بعدم صحة الاطلاق حقيقة مع الانقضاء
لان تحقق المعنى شرط حين الاطلاق كالجواهر بعينها فلا يبقى هذا ماء بعد انقلابه
الى الهواء وقيل بل حقيقة مطلقا وهو المشهور بين المعتزلة والامامية لان اسم الفاعل
لمن ثبت له الفعل مطلقا وهذا الاستدلال انما يتم بناء على القول بالقدر المشترك
كما قدمناه دون القول بان المراد الاستعمال في خصوص الماضي على ان يكون الزمان
جزء من مدلول اللفظ كما صرح به اكثر المحررين لمحل النزاع من الاصوليين والنحاة
وسنذكر ما فيه ولصدق المؤمن على النائم والغافل حقيقة اجماعا فيكون كذلك
في كل استعمال حذرا من الاشتراك وفصل ثالث فجعله حقيقة اذا لم يطرأ
على المحل ضده وجودي يناقض المبدأ كالاخير اي المؤمن بالنسبة الى النائم و
الغافل والضارب والسارق والقاتل وامثالها ومجازا ان طرأ عليه ضده
كالاول اي الكافر الذي اسلم والاسود والابيض والقائم والقاعد والحلو
والحامض وامثالها صرح به في محصول الرازي واختصار المحصول للتبريزي
وادعى الآمدي اتفاق القائلين بانه حقيقة في الماضي مضافا الى غيرهم على
ذلك التفصيل فقال لا يجوز تسمية القاعد قائما للقيام السابق لاجماع المسلمين
من اهل اللسان وليس هذا التفصيل في كلام اكثر الاصوليين ولا باعث عليه
كما قيل ان المشترط لما استدل على مذهبه بان الاتفاق حاصل منا ومنكم

على ان اطلاق النائم على اليقظان والحلو على الحامض والعبد على الحر ونحوها
مجاز باعتبار النوم المتقدم وغيره وايضا لو كان حقيقة لزم ان يكون اكابر الصحابة
كفارا حقيقة اجاب بعضهم بان محل النزاع ليس هذا القسم بل ما لم يطرأ عليه
وصف وجودي يناقض الاول بان يستحيل اجتماعهما وارتفاعهما عن موضوعهما
كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا او لا اجتماعا فقط كالسواد والبياض
وانما اجاب بهذا فرارا من الالزام وعجزا عن جواب العكس ثم اختاره جماعة
واشتهر فعد قولا ثالثا واجيب عن الثاني ايضا بانه ان اريد عدم الجواز
مطلقا فهو ممنوع بل اول البحث وان اريد عدم شرعا فمسلم لكن المنع الشرعي لا ينافي
الجواز اللغوي ورد بانه يلزم على هذا كون الاتصاف بالمتقابلين معا حقيقة
فيكون مؤمنا كافرا معا فان قيل الامتناع في ذلك مع سبق احدهما انما الممتنع
ان اتحد الزمان قلنا المراد كون المشتق حقيقة فيمن حصل له المبدأ في الجملة
وهذا يصدق في المتقابلين من غير اختلاف في مفهومهما بسبب اختلاف الزمان
المعتبر فيهما فافهم واعلم ان كثيرا من علماء الاصول منعوا هذه الدعوى قال بعض
فضلاء الاشاعرة في حواشي شرح المختصر والتفرقة بين زوال العين وطريان
الضد الوجودي تحكم مع انه تحكم ويخالف لصريح كلام الشارح حيث اورد
الحلو والحامض ولم يساعده كلامهم في تحرير المسألة يندفع بجريان الدليل
الذي ذكرناه على المجانبة في هذه الصورة ايضا ورد دليل القول الثاني و
هو صدق المؤمن على النائم والغافل حقيقة بان الصدق المذكور شرعي
اي ثبت الاطلاق من الشرع فكانه حقيقة شرعية او عرفية متسببة من استعمال
الشرع فلا يثبت الوضع اللغوي لا مشاحة في الاصطلاح اي تسمية من ليس مؤمن
مؤمنا اذ لا يثبت الوضع وثانيا بانه يمكن كون المبدأ في الخزانة ويكفي مجرد ذلك
لصدق الاستعمال حقيقة وذلك في العقايد القلبية في غاية الوضوح اذ
الايمان مثلا ليس هو الصورة التصديقية الحاصلة في القوة المدركة بل هو
عبارة عما يحصل للنفس سواء كان في المدركة او في الخزانة واما في الافعال الجوارح
فالالفاظ المشتقة من اي مبادئها مختلفة في الاستعمالات العرفية فيطلق الكاتب

والخياط والمعلم والقارى تارة على من زوال تلك الاحداث واتخذها شغلا لنفسه الى
الصار بصنعة وحرفة له وتطلق تارة على من حصلت له ملكة هذه الافعال من دون
اعتبار الاشتغال بها ثم لو اشتغل باضدادها الوجودية او نقايضها صدق عليه عرفا
انه خياط او كاتب او قارى وغير ذلك كما انه يصدق عرفا على المشتغل بهذه الاحداث
اتفاقا مع اعراضه عنها و نسيانه اياها وتجنبه لفعلها انه ليس كاتبا ولا قاريا و
لا معلما وبالجملة اطلاق المشتق على ذى الملكة باعتبار حصول ملكة المبدأ فيه وان
لم يكن فيه بالفعل شايع عرفا بحيث لا مجال لانكاره واحتجوا ومن جملتهم الفاضل البهائى
و شارح مختصر باصالة الحقيقة فى الثانى وفيه ما عرفت سابقا من كون المجاز خير
من الاشتراك اذا دار الامر بينهما ان كان قولهم بكونه حقيقة فى الماضى والحال معا
بطريق الاشتراك اللفظى اى وضع اللفظ لخصوص الزمانين بطريق الجزئية وان
كان حقيقة فى القدر المشترك بين الزمانين على حذو ما نقلناه عن بعضهم يستلزم
المجاز اكثر اما بناء على ان اللفظ المستعمل فى الماهية مع الخصوصية مع كونه موضوعا
للماهية المطلقة مجاز كما ذكره بعضهم فى نظاير المسئلة الا انه محل تامل لاحتمال
كون الخصوصية مستفادة من القراين الخارجية فيكون كالدال على المدلولين واما
بناء على ما ذكره بعض الافاضل من ان اللفظ الموضوع للعام المستعمل فى الخاص انما يكون
حقيقة لو كان مستعملا حقيقة فى ذلك المفهوم العام والخصوصية مستفاد من امر
اخرى فاذا اريد المعنى العام الموضوع له على ما بيناه فى حجة القائلين بالمجازية كان
استعمالا للفظ فى غير ما وضع له قطعا وهو واضح لكنه مبنى على ان المعنى الحقيقى الذى
يقول به المشترط ليس هو المعنى العام الموضوع الشامل للحال والماضى اى ذات
حصل له البياض مثلا وخرج من القوة الى الفعل سواء بقى او زال وانعدم وذلك
لان هذا المعنى لا ينعدم بزوال البياض بل هو متحقق حين تحقق السواد ايضا لذا
ورد على القائل بكونه حقيقة قد مناه من كونه حقيقة فى الضدين او النقيضين
فى آن واحد مع ان الاستعمال فى الحال بخصوصه حقيقة اتفاقا انقل غير واحد من
علماء الاصول الاجماع عليه وهذا مبنى على ما هو الظاهر من عباير علماء العربية و
الاصول من كون المراد هو الاستعمال فيه بخصوصه بحيث يكون الزمان مدلولا

للتلفظ

للتلفظ فلو كان حقيقة فى الماضى ايضا ولو بهذا المعنى المشترك يلزم الاشتراك اللفظى
المرجوح بالنسبة الى المجاز ايضا واعلم ان بعض القائلين بكونه حقيقة فى القدر المشترك
استدل بان معنى المشتق من حصل له المبدء سواء انقضى منه او كان متلبسا به فيكون
اطلاقه على من انقضى اطلاقا على معناه الموضوع له فيكون حقيقة لا يقال لو كان
موضوعا لمن حصل له لكان اطلاقه على المتلبس به بالفعل مجازا لان من حصل له اعم
فى الماضى لانا نقول ان المراد من صدر منه المشتق اعنى المشترك بين الماضى
والحال انتهى وقيل فى رد هذا الكلام ان تغير الضارب بذات ثبت له الضرب
والمضروب بمن وقع عليه المضروب لا يستلزم الحقيقة اى كون كل منهما حقيقة فى
هذا المفهوم المركب من الذات والوصف لان التركيب المذكور من اجزاء العقلية
الحاصلة بعد التحليل فى ظرف العقل والمصداق الذى هو محل النزاع بسيط لا تركيب
له فى الخارج وفيه نظر اذ لا يصير بهذا رد الكلام المستدل فان المصداق البسيط
بعد فرض كونه مصداقا لهذا المفهوم متعدد لصدق هذا المفهوم على الماضى الذى
الذى هو شئ بسيط فى الخارج لا تركيب له فى الخارج من الذات والوصف ايضا
ويمكن ان يوجه معنى المشتق هو الذات بوجه اتصافه بالمبدء فان المفهوم من القائم
هو الذات بوجه اتصافه بالقيام ونسبته اليه تقييدية ناقصة وهو معنى
بسيط اجمالى اى ذات حال قيل ذات ثبت له القيام كما يظهر من تفسيره بالفارسية باستاده
اذ لا تركيب فيه ولا يتبادر منه التركيب حال الاطلاق اصلا ولا دلالة لتلك الالفاظ
على التفصيل المذكور كما يتبادر وهذا المعنى البسيط الاجمالى لا يدل على الحدوث
اى الحصول بعد ان لم يكن ولا على الزمان والتجدد والدوام الا بدلالة عقلية
التزامية فى اغلب افراد المشتقات اى ما كان مبدؤه تاثيرا او تاثرا او معتبرا
احدهما فيه لان العامة لم يبلغ فهمهم الى تاثير قديم بل ولا الى فهم التاثير
من غير حركة واعتادوا بالتاثيرات والتاثرات الزمانية المسبوقة بالعدم فمن
جهة ذلك يتبادر الى الذهن الحدوث لاجل ذلك اى يخطر ببالهم عند
حضور فعل شئ بشئ او قبول له تجدد الفعل والقبول والاثر فى زمان
من غير تعيين له وانما يتعين اما من وضع الصيغ كالافعال او من طريق آخر

المعنى

كقولك زيد ضارب الآن او امس او غدا فالحدوث ليس داخلا في مفهوم المشتق بل يفهم من
جهة اعتبار التاثير والفعل والتاثر والانفعال في مبدء الاشتقاق فهو لازم عرفي لمفهومه
كما دلالة الافعال على التجدد شيئا فشيئا انما يفهم من خصوصية الحدث واقتضاء المقام وليس
داخلا في مفهوم الفعل كما صرح به المحقق الشريف وغيره قال الشيخ عبد القاهر لا تعرض
في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له كما في زيد طويل وعمرو قصير وعن
السكاكي ان نحو زيد عالم يستفاد منه الثبوت صريحا بناء على ان اصل الاسم صفة او
غير صفة الدلالة على الثبوت وكلامهما صريحا في عدم دلالة اسمي الفاعل والمفعول
على الحدوث فضلا عن ساير المشتقات ولولا تصريح بعضهم كالحاجبي وغيره بدلالة
الصيغتين على الحدوث وضعا لامكن حمل عباير ائمة العربية على الدلالة الالتزامية
فرقا بينهما وبين الصفة المشبهة وحاصل ان المشتق يدل مط على ثبوت المبدء
او وجوده في الذات التي قام هو بها او وقع عليها الثبوت موضوعة فان اعتبر
فاعلية او مفعولية بالمعنى اللغوي لهذه الذات يفهم الحدوث ايض والا فلا ولما كان
المفهوم من الحدوث سبق الزمان فان سبق العدم على الوجود سبقا لا يجتمع معه
السابق مع المسبوق من لوازم الزمان فهم مطلق الزمان منه ايض باعتبار تلك الجهة
فهما التزاميا من الحدوث اللازم للتاثير والتاثر اللازمين للمبدء فيما يكون كذلك فربما
يعلم احد معنى الحدوث مع عدم حضور مفهوم الزمان اي الامر الممتد الغير القار
الذات بباله لطول الدهر ولو سلم لزومه لمعنى الحدوث فانما يفهم مطلقه دون زمان
له واما كونه للحال او غيره من الازمنة المتعينة فلا دلالة للمشتق الا على تحقق المبدء
في زمان بعد ان لم يكن فربما تحقق في الماضي واستمر الى الابد ولما لم يكن فيه تعيين
للزمان بحسب اللفظ فهم الاستمرار عقلا لان ترجيح بعض الازمنة على بعض ترجيح
بلا مرجح اذ لم يذكر زمان معين يكون ناظرا الى النسبتين ولا يجوز النفي في الجميع عملا
بالثبوت وليس بعض الازمنة اولى من بعض فيفهم الدوام فيكون دلالة المشتق
على الحدوث والاستمرار دلالة عقلية اذ ليسا عين الموضوع له ولا جزئه فلو اقتضى
بقرينة دالة على خصوصية زمان كان الاطلاق حقيقة كقولك كان زيد قائما
او سيصير قائما او الان قائم ولو اريدت الدلالة من نفس اللفظ بحيث يكون

معنى

معنى زيد منطلق انه كان في الماضي مثلا فهو مجاز كما تبين لك في استعمال الكلي في
افراده كذا افاد بعض الافاضل وهو جيد وههنا اقوال اخر كالفرق بين المشتق بمعنى
الثبوت فحقيقة كالمؤمن والعالم والصانع والمشتق بمعنى الحدوث فمجاز كالضارب
والقاتل والقائم والقاعد وهذا الفرق ذكره التفتازاني في ح ع والداعي اليه
كما قيل هو الفرار عن الالزام والعجز عن جواب كلام النافي للاشتراط الذي
قدمنا من لزوم كون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم فلا
ايمان وهذا ايض تحكم كما عرفت الى بين المبدء الممكن البقاء فمجاز وغيره فحقيقة
كالتكلم قيل وهذا ايض ناش عن العجز عن كلام النافي من انه لو كان شرطا لزم
ان لا يصدق المشتق من المصادر السيالة الغير القارة كالمخبر والمتكلم لانها تقتضي
شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منقض فصدق المشتق منها
حقيقة مع عدم المشتق منه دليل على عدم الاشتراط فخصص بعضهم لما راى العجز
عن جوابه بالمبدء الممكن البقاء مع ان العلامة ره في يه ادعى الاجماع على عدم الفرق
والحق في الجواب كما قيل ان المعتبر في الصدق الحقيقي هو التلبس العرفي اذ هو
المصحح للاطلاق وهو في السيال يتحقق بوجود جزء منه في المحل وينعدم بانعدام
جميع الاجزاء مط بل في زمان معتد به فالاتي بجزء من الكلام متكلم حقيقة
وان سكت اثنين مثلا وليس كذلك اذا سكت آنات كثيرة ولهذا يكون المضارع
المشتق من السيالة مفيد المباشرة الفاعل له في الحال في اجزاء متصلة من الماضي
والمستقبل لا يتخللها فصل يعتد به فاتركاله او يكون المشتق محكوما عليه فحقيقة
او محكوما به ففيه النزاع نقله بعض الشراح المنهاج عن الغزالي انه قال لو كان
مجازا لكان قوله تع اقتلوا المشركين والزانية والزاني والسارق والسارقة
وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه مستقبل النسبة
الى زمان الخطاب عند نزول الاية فيسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل
عدم التجوز فلا قائل بهذا ولا يخفى عليك فساد هذا التفصيل اما اولا فلانه
يلزم هذا القائل ان يكون لفظ الفاسق والمشرك اذا وقع محكوما عليه شاملا
لاكابر الصحابة وامثالهم ممن صدق عليهم الوصف ولا قائل به ولا نقول به واما

ثانيا فلا ستلزامه اختلاف الوضع باختلاف النسبة فيكون موضوعا للمعنى اذا كان محكوما
عليه وللاخر اذا كان محكوما به وهو غريب لم نطلع على مثله وامّا ثالثا فان لازم هذا
المذهب هو الاشتراك بين المتلبس بالمبدء زمن النطق وبين المعنى العام فكون
وقوعه محكوما عليه قرينة لتعيين احد المعنيين وهو معارض بالمجوز بكونه
قرينة له والاستدلال بالمجاز مع وجود القرينة جائز والمجاز خير من الاشتراك
وامّا رابعا فلان حكم هذه الايات حكم ساير الخطابات الشفاهية في ان اثبات حكم
المخاطبين لمن بعدهم لا يثبت من الخطاب بل من الاجماع على اتحاد حكمهم وبالجملة
نضعف هذا القول مما لا يحتاج الى البيان وتوقف بعضهم كالحاجبي والامدى وهو
في محله **الفايدة السادسة والاربعون** في ذكر شرايط الاجتهاد من العلوم
اللازمة مراعاتها والاطلاع عليها فلابد منها العلوم اللغوية والمراد منها هنا
علم اللغة والنحو والصرف لان ماخذ كل من الثلثة وضع اللغة اما في مادتها او
هيئتها او علاماتها وتوقف معرفة معاني الكتاب والسنة وتميز دقايقها عن
مجازاتها عليها ظاهر اما اللغة فلان الكتاب والسنة عربيان ومعاني مفردات
اللغة انما علم الصرف فلان تغير المعاني بتصريف المصدر المبين معناه في علم اللغة
الى الماضي والمضارع والامر والنهي ونحوها انما يعلم في الصرف واما علم النحو
فلان معاني المركبات من الكلام انما يعلم به والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة
انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف النبي والائمة كالعجم مطلقا والعرب في هذه
الازمنة لا مثل الرواة ومن قرب زمانه منهم على ان الاحتياج في هذه الازمنة ايضا
متفاوت بالنسبة الى الاصناف كالعرب والعجم والحاصل انه انما يحتاج الى هذه العلم
للاطلاع على المقصود من الالفاظ الكتاب والسنة فلكل من امكنه الاطلاع
عليه باى نحو كان كفاه ذلك ومنها المنطق لانه يبحث عن كيفية الاستدلال
والفقه نظرى يحتاج اليه وما ينسب الى الشهيد الثاني ره من انه قال من كان
له قوة فكرية يتفكر ويستدل من غير ان يتعلم المنطق ولو كان المنطق مميزا
لما صدر الخطاء من المنطقيين والعذر بانه ناش من عدم الرعاية غير مقبول
لما وقع النزاع في مدة مديدة والمنطق لو سلم انه عاصم فلا يعصم الا من الواقع

من جهة

من جهة الصورة لا من حيث المادة كما لا يخفى الى ان قال والشكل الاول بديهي
واكثر التصديقات بديهية والباقي غير محتاج اليه فالظاهر هذا افتراء على مثل
الفاضل الجليل اذ لا يتفوه بمثل هذا الكلام من له ادنى نصيب من التحصيل كما لا
يخفى وكذا ما قيل من ان الظاهر الاستغناء عن المنطق في المنطوقات والمفهومات
الظاهرة وانما يحتاج اليه في المسائل الخلافية بالنسبة الى الدلالة الالتزامية البعيدة
او الادلة العقلية او رد الفروع الغريبة الى اصولها فان اغلب النصوص والفتاوى
مما يحتاج اثبات الحكم منها الى انضمام شيء من الخارج وتتميمه بعقلى او نقلى
ولا يصح ذلك الا بمراعات القوانين المنطقية ومنها التفسير لان له مدخلا في
معرفة معاني ظاهر الكتاب وله فوايد اخر في مقام الاستدلال لمعرفة الناسخ
والمنسوخ والمحكم والمتشابه وكون الاية قضية في واقعة او كون المعنى هو
خلاف الظاهر مما اجمع عليه فلا يمكن رده وغير ذلك مما لا يخفى على المطلع المتتبع و
اما الاخبار الدالة على انحصار تفسير القرآن في بيان العترة الاطهار وعدم
جواز تفسيره بالراى وغيره مما فصلناه سابقا فقد اشرنا الى جوابها فيما سبق و
حاصله ان المراد منها اما انحصار علم التاويلات الغير الظاهرة وانحصار علم الكل
اذ لا شك في حصول العلم بالتوحيد من قوله تعالى قل هو الله احد وانما الهكم
اله واحد ووجوب الصلوة من قوله اقيموا الصلوة ونحو ذلك واما العلم بوقوع
التغيير في القرآن فقد عرفت الاجماع على عدم وقوع ما يمنع من الاحتجاج به مضافا
الى الاخبار الدالة على الامر بالقراءة كما يقرء الناس ونحوه نعم يمكن القول
في حق المتجزي على القول بصحة اجتهاده الاستغناء عن علم التفسير في المسائل
التي لا تدل عليها الايات القرآنية ومنها اصول الفقه لكون الفقه محتاجا
الى الادلة والباحث عنها هو الاصول وذلك لما عرفت من ان قسم المبادى
اللغوية منه ما يتوقف عليه فهم معاني الفاظ الكتاب والسنة كاللغة
والنحو والتصريف فان اثبات الوجوب الشرعي للصلوة بمعنى الاركان المخصوصة
من قوله تعالى اقيموا الصلوة فرع ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه فرع نفيها
وتحقيقها في الاصول وكذا كون الامر للوجوب والوحدة والتكرار والفور

او التراخي وامثال ذلك ومعلوم ان هذه المسائل مما لا يعلم في اللغة وليس احد
الثقلين في كل منها بديهيا حتى تستغني من تدوينها والنظر فيها وكذا مباحث
النواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والتبيين وانما لم
يفتقر اصحاب الائمة الى تحقيق هذا القسم لان معاني الالفاظ وحقايقها
كانت معلومة لهم لعدم تغير العرف في زمانهم ولو تغير كان عرفهم حجة لانفهم
ولما خفي علينا المعنى اللغوي وعرف زمان الشارع بسبب مغايرة عرفنا اللغة
احتيج الى تحقيق هذه المسائل وليس شيء منها بينا بحيث يشفي العليل ويروي
الغليل في غير الاصول كما هو ظاهر للمتتبع والقسم الاخر اعني المبادي الاحكامية
كوجوب العمل بظواهر الكتاب مطلقا والسنة المتواترة والمحفوفة بالقراين
القطعية كذلك الاحاد بشرايطها المفصلة وحجية الاجماع النظري وبيان
حقيقته ووجه حجيته وكذا المنقول بخبر الواحد منه وحجية الادلة القطعية
فانها ايضا مما لا بد منه لما عرفت من ان المسائل الفقهية في عصرنا هذا مما لا
يمكن حصول القطع بها لعدم تمكننا من الوصول الى ارباب الوحي الالهي واخذ
الاحكام منهم من دون واسطة فانحصر الامر بعد الانسداد المذكور بحصول
العلم باقوالهم مع الامكان او الظن بها مع عدمه وعرفت ان الظن ليس بحجة
الا بعد المرخص القطعي ولا دليل قطعي يدل على حجية كل ظن يكون بل غاية
ما يدل عليه كما عرفت مرارا رخصة العمل بالظن الاقوى الذي يكون ما
فوقه خارجا من الوسع والطاقة والظن المخصوص الذي يدل عليه دليل
خاص قطعي فلا بد من ملاحظة هذه المدارك المشهورة والعلم بان كلا
منها كذلك يكون عليه بخصوصه دليل خاص قطعي ام لا وانه يحصل منه الظن
الاقوى ام لا وقد ظهر من ذلك ان الشك في ذلك بل القدح فيه انما نشأ من
بعض الجهال المتسربلين بسربال الفضل والكمال ممن يدعي الاخبارية ولا
يعمل بمقتضاها وانما هو قول باللسان على سبيل المكابرة والعناد وان نسبه
الى الشهيد الثاني في رسالة تنسبونها اليه في آخر عمره افترى عليه فانها مجعولة
ومشتملة على مزخرفات لا يتكلم بها من له ادنى نصيب من التحصيل وحاشا

مثل

مثل ذلك الفاضل الجليل عن التكلم من هذا القبيل سيما مع ما يشاهد من مباينتها
لطريقة المتعارفة في كتبه المشهورة وقد ظهر لك في الفوايد السابقة شدة
الحاجة اليه بما لا مزيد عليه ولا نشترط فيما سوى الاخير اعني اصول الفقه من
العلوم العربية والمنطق والتفسير المهارة التامة والاستحضار لجميع مسائل
الفن بل ما يحصل به ويتوقف عليه المطلوب في كل مسئلة فرعية محتاجة
الى استنباطها والاطلاع على حكمها والقدر المحتاج اليه مما لا يمكن تعيينه الا بعد
ملاحظة جميع الاحكام والاطلاع على ما يحتاج اليها منها نعم نشترط فيه اي
في الاخير وهو علم الاصول الحذاقة التامة وهو واضح لاشتماله كما عرفت
في اصول الاحكام ومباديها القريبة التي لا يمكن استعلامها والاطلاع عليها
الا في الكتب الموضوعة لذلك واستمع بما ذكر يظهر فساد ما ينكر على السنة
هؤلاء القاصرين من ان علم الاصول لم يكن معهودا في عصر الائمة عليهم السلام بمدة
طويلة وكانت مدار جملة الاخبار على الاحاديث الموجودة ولم ينقل عن
احد من الائمة انكارهم على ذلك بل من البين تقريرهم لهم على ذلك
واستمر ذلك الى عصر القديمين احمد بن الجنيد والحسن ابن ابي عقيل ثم حدث
التدوين المسائل الاصولية بعد ذلك وذلك لوضوح الفرق بين زماننا
وزمان الائمة عليهم السلام ولعدم احتياج اهل ذلك الزمان الى تحقيق معاني الالفاظ
لكون الخطابات شفاهية بالنسبة اليهم مقطوعا بها التمهيد وبناء وكذا الى تحقيق
ما هو الحجة من الظنون من غيرها لتمكنهم من الامام واخذ المسائل منه مشافهة
او بالسماع المحصل للقطع فمقايسة زماننا بزمانهم قياس مع الفارق ومنها
علم الكلام المشتمل على اثبات المكلف ولزوم التكليف ومعرفة من جاء به من
الله تعالى والمعتبر منه ايضا ما يحصل به المطلوب المذكور ولو بدليل اقناعي بحيث
تطمئن به النفس ويخرج به عن التقليد ولو بالاثبات والزايد عليه من النظر
في الادلة التفصيلية والشبهات الموردة عليها وكيفية دفعها وان كانت
من الكمالات الروحانية لو امكن تحصيله بما لا يؤدي الى الالحاد ولا يخالف ما جاء
به النبي صلى الله عليه وآله فالظاهر انه ليس من شرايط الاجتهاد بل هو واجب كفائي

لدفع بدعة المبتدع وانقاذ الضال عن ضلالته بسبب الشبهات الواردة عليه وتحصيله
عسير وله خطر عظيم لكثرة الشبهات وتعارض الاقوال والادلة العقلية والنقلية
في اغلبها مع ما للشيطان من الاجتهاد والسعي البليغ في اغوائه واضلاله وحمله على ما
يخلد بسببه في النار ولذا ورد المنع عن الخوض في الكلام ولما رأى رسول الله صلى الله عليه وآله
يخوضون فيه غضب حتى احمرت وجنتاه وقال أفبهذا امرتم تضربون كتاب الله
بعضه ببعض وذم الصدوق اصحابنا الكلام بانهم دائما تايهون في بيداء الشبهات
والشكوك يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق وهذا لا ينساق وهذا ما
نرى من حال اغلب اهل العصر المتداولين على كتب الحكماء والمتكلمين وكونهم خالين
مشغولين معتقدين لما يخالف ضروريات النبي واكثر اضلالهم مبنية عليه
كامتناع اعادة المعدوم مطلقا فينكرون المعاد الجسماني ولو بطريق تفرق الاجزاء
وقدم ماسوى الله سبحانه زمانا مع اجماع المسلمين على الحدوث الزماني كما نقله
غير واحد منهم وامتناع الخرق والالتيام في الافلاك المستلزم لانكار المعراج الجسماني
وغيره واصالة الوجود واعتبار الماهية كما يدعيه معظم الحكماء والعرفاء المتفرع
عليها مفاسد كثيرة خصوصا على طريقة العرفاء وغير ذلك من اصولهم الفاسدة
بحسب الشريعة هذا مع انا قد بينا في كتاب كشف الغطاء ان كمال الوصول الى
المعارف الحقة التي هي من اشرف العلوم وابهاها وهي المقصودة من خلق السموات
والارضين لا يمكن بالنظر والاستدلال لتطرق الاشتباه والخطاء في طرقهما ولذا
ترى ارباب النظر مختلفين اختلافا فاحشا موجبا لتزايد التحير والاضطراب
وحصول القطع واليقين بخطاء جملة من مهرة فن النظر والحذقة في وجوه الاستدلال
في جملة من مسائلها حتى انه ينقل ان الفخر الدين الرازي كان يبكي يوما فسئل عن
سبب بكائه فقال قد ظهر لي اليوم بطلان ما كنت اعتقده منذ سبعين سنة فلا
ادري ان ساير عقايدي كذلك ام لا وهذا من احد الاخطار العظيمة الموجبة لسوء
الخاتمة الذي قطع اكباد العرفاء المخلصين بل الطريق الصحيح الذي يقطع بالوصول معه
اليها هو الاستعانة اولا بالعبادات الخالصة والمجاهدات الباطنة والرياضات
النفسية والتوسل بالارواح القدسية ثم بكلام الله سبحانه ورسوله واهل

بيته

170

بيته المصطفين بالتفكر فيها والخوض في بواطنها المشتملة على ما لا يتناهى من الحكم الدقيقة
والمعارف الحقة حتى يفاض منه الانوار الالهية ببركته فانه العروة الوثقى التي لا انفصام
لها والحبل المتين الذي لا انقطاع له وتمام الكلام في هذا المقام يطلب من كتابنا المذكور
ومن مكملات شرايط الاجتهاد علم المعاني والبيان وجعل المرتضى في الذريعة و
الشهيد الثاني في آداب العالم والمتعلم واحمد بن المتوج في كفاية الطالبين من
اشتراط بل الاخير ان عد البديع شرايط ايضا نعم قيل والحق عدم اشتراط الثلثة اما
على تقدير صحة التجزي فظاهر واما على تقدير عدم صحة التجزي فلان فهم معنى العبادات
لا يحتاج فيه هذه العلوم لان فيها بحث عن الاحوال التي بها يطابق الكلام المقتضى
الحال كاحوال المسند اليه والاسناد الخبري والمسند ومتعلقات الفعل والقصر والانشاء
والفصل والوصل والايجاز والاطناب والمساوات وبعض مباحث القصر والانشاء
المحتاج اليه يذكر في كتب الاصول والبيان علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق
مختلفة وما يتعلق بالفقه من الاحكام الحقيقة والمجاز مذكور في كتب الاصول
ايضا والبديع علم يعرف به وجوه محسنات الكلام وليس بشيء من مباحثه
مما يتوقف عليه الفقه نعم لو ثبت تقدم الفصيح على غيره في باب التراجيح امكن
القول بالاحتياج الى هذه العلوم الثلثة لغير العالم الواقف المتجزي في بعض الاحيان
اذ فصاحة الكلام وافصحيته مما لا يعلم في هذه الزمان الا بهذه العلوم الثلثة انتهى
ملخصا اقول ولعل ما حكم بالانتفاء ما بين في علم الاصول من مباحثها مجرد ادعاء
يظهر فساده على المتتبع في جزئيات المسائل الاصولية والفقهية فان اصل
المسئلة المحتاج اليها وان كانت مذكورة في الاصول ايضا الا ان تحقيقها والعلم
بتفصيلها بما يكون التصديق بحكم المسئلة تصديقا تطمئن به النفس ولا يكون
من التصديقات الاجمالية المقنعة مما لا يمكن الا بالاحاطة بمسائل المعاني والبيان
كما لا يخفى على المتتبع الفطن وتفصيل الكلام له محل آخر ومنها الهيئة لتوقف
كثير من المسائل الفقهية بطريق التحقيق عليه مثل ما يتعلق القبلة وكون الشهر
ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض البلاد وبعض الاشخاص وما يتعلق
بكروية الارض والعلم بتفاوت مطالع بعض البلاد مع بعض وتباعدهما

[illegible]

وكذا الكلام بالنسبة الى علم الحساب فان بعض مسائله كالخطائين والجبر والمقابلة
وغير ذلك مما يحتاج اليه في مباحث الاقارير والوصايا والمواريث لكنه ليس
شرطا ايض لان شان الفقيه الحكم باتصال الشرطيات واما تحقيق اطراف الشرطية
فليس في عهدته مثلا عليه ان يحكم بان من اقر بشئ فهو مواخذ به وليس عليه
بيان كمية المقر به في قوله له علي ستة الا نصف ما لعمرو ولعمرو علي ستة الا
نصف ما لي مع ان القدر الضروري في التقسيمات ونحوها مبينة في الكتب الفقهية
ايض ونحو الهندسة كما لو باع ارضا بشكل المخمس مثلا وليس هذه العلوم محتاجا
اليها كما عرفت ولا الزم الاحتياج الى بعض الصنايع كالعلم بالغبن والعيوب ونحو
ذلك نعم يفيد العلم بها بصيرة في بعض الموضوعات التي تتعلق بها الاحكام مما
يناسبها فهي من المكملات ويكفي فيها الاطلاع القليل على ما عرفت دون المهارة
التامة والحذاقة الكاملة وهو واضح **الفايدة السابعة والاربعون** ومما يلزم
مراعات حال الاجتهاد علم الحديث فان الاطلاع على كتبه من الاصول الاربعة اي يب
والاستبصار والفقيه والكافي وغيرها من الاصول الاربعمائة وغيرها سيما الكتب
الجامعة لتفاريق الاخبار اعني الوافي والوسايل والبحار من اهم المهام لان
معظم المسائل الفقهية انما يثبت من الاخبار بل اكثر التفريعات المذكورة في الكتب
الفقهية تنشا منها فالاطلاع على الاخبار ومعرفة كيفية دلالتها ومواضع
الحاجة فيها بان يعرف موقع كل باب ليتمكن من الرجوع اليه ووجوهها او
واحتمالاتها ودفع التناقض بين متناقضاتها بالطرح او الجمع او التاويل مما لابد
منه قيل ويتجه في حق المتجزي الغناء عنها ببعض الكتب الاستدلالية وفيه ان
المجتهد لابد له من السعي في تكثير القراين وتقوية الظن الذي يريد ان يعمل به
فمجرد ذكر الفقيه لا ينفع اذ لعله يكون له معارض غير المنقول في ذلك الكتاب
او يكون الفقيه اصحاب الكتاب في نقله مع ان ذكر الاسانيد ليس معهودا في غالب
الكتب الفقهية والاطلاع عليه مما لابد منه كما ستعرف فلابد من مطالعة كتب الحديث
ولو قلنا بالتجزي وهو واضح ومنها علم الرجال لان اكثر الاخبار من ضرب الاحاد
التي لا يفيد علما ولا عملا الا بعد الفحص التام لاحتمال كون الراوي ثقة او ضعيفا

وقد

وقد عرفت مرارا ان العمل باخبار الاحاد بناء على القول بجوازه انما وقع على خلاف
ما يستفاد من الكتاب والسنة والعقل فيجب الاقتصار مع الحاجة على ما يندفع به
الضرورة وما هو اقرب الى القطع ويكون العمل بالمرجوح مع تحقق الراجح محظورا
ولا شك ان الظن الحاصل عن غيره نعلم ان السعي بعد الفحص والسعي في السند
والمتن والدلالة اقوى من الظن الحاصل بدونهما وكذا الحاصل من حديث العادل
الثقة الثابت وثاقته بتزكية عدلين مرضيين عن الامام اقوى من الظن الحاصل
عن غيره فعلم ان السعي في تنويع الاخبار الى الانواع الاربعة هو الحاجة اليه في مقام
التعارض فانه اذا تعارض خبران احدهما صحيح والاخر موثق وعلمنا ان الصحيح
ارجح من الموثق في حصول الظن قدمناه عليه وكذا الموثق والحسن والقوي و
الضعيف وقد تقدم ما يكفيك ان كنت منصفا اذ المنصف يكفيه الاشارة والمتعسف
لا يفي له العبارة فقد عرفت مرارا ضعف ما يدعيه الاخباريون من كون هذه
الاحاديث المروية في كتب الاصحاب قطعية الصدور عن المعصوم لكونها
محفوفة بقراين مفيدة للقطع كنقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية
الناس ولرجوع الشيعة اليه مع ضمانه فيه ان لا يروي الا ما يعلمه حجة فيما بينه
وبين الله او كون الراوي ممن ورد في شانه عن الائمة مدايح تدل على جلالة
شانهم ووثاقتهم وكونهم مامونين او من امناء الله في ارضه والامر باخذ معالم
الدين عنهم وغير ذلك مما لا يخفى ويتبين لك بطلان هذا الكلام وساير كلماتهم
المزخرفة التي لا يتفوه بها من له ادنى قريحة فطرية ومنه النظر في الكتب الفقهية
من كتب الفتاوى والاستدلال للمتقدمين والمتاخرين لعدم التمكن من الاستدلال
الا بذلك وبه يحصل العلم بالاجماع فان اتفاق العلماء في المسائل النظرية انما يظهر
بتتبع اقوالهم التي دونوها في كتبهم ولان الواجب على المجتهد كما عرفت تحصيل
الظن الاقوى فاذا كانت المدارك التي ثبت منها الاحكام الظنية لزم تتبع
كتب الفقهاء والاطلاع على اجتهاداتهم وما تيسر لهم من التتبع في جميع
الادلة المفيدة للظن والاستعانة بدقايق افكارهم وسليقتهم المستقيمة
فربما يغفل المجتهد بالتتبع المزبور على ما لو لم يقف عليه يرجح خلافه كما اتفق

ذلك كثيرا ومن جملة شرايط الاجتهاد معرفة العرف العام والخاص اى المنقولات العرفية
العامة والخاصة كاصطلاح الشرع فى الالفاظ على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واهل
الشرع على القول بنفيها او مصطلح علماء النحو والاصول والبيان وغيرها لشدة الحاجة
اليها فى معرفة الفاظ الكتاب والسنة وموضوعات الاحكام الشرعية فان كثيرا
من الاحكام الشرعية فان كثيرا من الاحكام متعلقة بالفاظ يشك فى معناها كالغنا
مثلا فلا بد من الرجوع الى العرف فانه الحكم فى امثال هذه المقامات كما عرفت
فى الفايدة الرابعة وربما صار بعض الاذهان مأفوقة من اختلاج الشبهات
او بعض السلق معوجة اما بالذات او بسبب عروض امور حادثة فيفهم من
كل شئ او اكثر الاشياء خلاف ما يفهم اكثر الناس والمرجع لمثل هذه الاشخاص
فى فهم معانى الالفاظ التى مرجعها العرف من خلا ذهنه من الدليل وكانت
سليقة مستقيمة ومما يتوقف الشئ عليه الاجتهاد وهو الركن الاقوم والشرط
الاعظم القوة القدسية والملكة القوية الحصلة للنور المشار اليه فى قوله تعالى
او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به الآية وفى قوله ليس العلم بكثرة
التعلم بل هو نور يقذفه الله فى قلب من يشاء وفى بعض الاخبار السماوية
لا تقولوا العلم فى السماء من ينزل به او فى تخوم الارض من يصعد به او من
وراء البحار من يعبر ويأتى به العلم مجعول فى صدوركم تادبوا الى باداب
الروحانيين وتخلقوا باخلاق الصديقين اظهر العلم من قلوبكم حتى
يغطيكم ويغمركم فكل من علوم الدنيا والاخرة من الالهية وغيرها لا يمكن
تحصيل حقيقتها الا بعد حصولها واما ما شاع عندنا من العلوم الرسمية
فانما هى تصديقات خالية عن النور والضياء لما فى قلوبنا من الجهل و
العمى وهى لا تحصل الا بتاييد من الله وفضل منه يؤتيه من يشاء
ويتوقف حصولها على تهذيب الاخلاق اى تعديل القوى العقلية
والشهوية والغضبية الى الوسط عن الافراط والتفريط وبعبارة اخرى
اطاعة القوتين الشهوية والغضبية للقوة العقلية وائتمارهما باوامرها
وانزجارهما عما تنهى عنه والاخلاق عبارة عن الملكات النفسانية الباطنية

الزوال

الزوال والعبادة الخالصة والطاعة الخالية عن شوايب الرياء وغيره من مبطلات
الاعمال وسلب الاخلاق الذميمة مع التحلى بصفات الكمال الا ان عطف تفسير او تاكيد
لتهذيب الاخلاق او يخص الاول بالنفوس الساذجة التى لم تنقش فيها الملكات
مطلقا والثانى بما تحقق فيه الملكات الذميمة واريد تبديلها بالرياضات والمجاهدات
كما هو مذكور فى الكتب الموضوعة لتفصيل هذا المقال فمن تهذيب اخلاق
وطب لنفوس ولا رواح قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فمجرد
الفكر والنظر لا يكفى فى تحقيق المعارف الحقة والوصول الى حقايقها وانما يحصل
الانكشاف لنا بالمجاهدة والرياضة هذا والمراد من هذه الملكة القوية قوة
ترد الجزئيات الى الكليات وتفرعها عليها بحسب نظره لا بحسب الواقع
لظهور وقوع الاختلاف بين المجتهدين ونحوهم من الفقهاء فيلزم ان لا يكون
لكل منهم الملكة المذكورة وهو باطل ووجه الى هذا الشرط انه كثيرا ما يكون — الحاجة
فى فردية بعض الافراد للكلى او لزوم بعض اللوازم للملزومات خفاء لا يهتدى
اليه الا من ايده الله بهذه الملكة ولا اختصاص له بالفقه والاجتهاد بل كل علم
يقصد للمهارة فيه لا بد فيه من هذه الملكة حتى العلوم الالية وما يقرب من ان
اعتبارها يستلزم العلم بوجود المجتهد فلا يكون الامتثال غالبا فى مثل هذا الزمان
فيرتفع التكليف وذلك لانها خفية غير منضبطة الخلاق الصانع فيها غاية
الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر فيها للعوام فهو فى الحقيقة شبهة فى اصل الاجتهاد
وسيجئ الاشارة الى جوابها فى آخر الفوايد مضافا الى كونها شبهة فى مقابلة البديهة
ونحوه القول باعتبارها بنا فى وجوب الاجتهاد عينا او كفاية للعلم بان اغلب
الناس ليس لهم هذه القوة والتخصيص بذوى الملكات باطل اللهم تبلغ اولة
الظن لا يظهر ذوى ملكة فمع فقد العلم بالشرط يرتفع التكليف مضافا الى ان
كثيرا من الطلبة يظهر كونهم فاقدى هذه الملكة بعد مدة مديدة حصل لهم
السعى والاجتهاد فيها فان هذه الشبهة لو تمت لجرت فى اصل تحصيل العلم
والمعرفة فانه ايضا من الواجبات العينية والحال ان من علم من حاله عدم
الاقتدار على الملكة من اول الامر لم يكن مكلفا جزما وكان خارجا من العمومات

بالدليل القطعي ومن لم يعلم حاله في الامتداد وعدمه كان الواجب عليه التحصيل و
ذلك لاشتراك المكلفين باسرهم في الاستعداد الفطري فاذا لم يعلم تضييعه الاستعداد
الاصلي بالامور المعارضة الاختيارية وغير الاختيارية بنى الامر على بقائه وعدم عروض
ما يبطلها وكان هذا الظن الحاصل من اصالة مطابقة خلقته للسنة القديمة
المستمرة والعادة الجارية المستقرة في خلق العباد وفطرتهم قائما مقام العلم كما في كل
تكليف وهذا واضح مع انك عرفت ان الله سبحانه وعد المجاهدين بالهداية فكيف
يمكن ان يجتهد شخص على وفق ما امر به الشرع في اعمال قلبه وجوارحه ولا يهتدي
الى الحق ولا يحصل له ملكته فان الاستعداد الفطري حاصل لكل احد وبطلانه
ناش من اختيار العبد وسوء صنيعه وتمام الكلام يحتاج الى بسط يفوت به نظام
المرام وعمدة اماراتها الفارقة بين الواصل والمدعي للوصول هو قطع علائق الدنيا
والميل الى الاخرة واهلها لكن المخصوص بصحة الاستنباط الصادقة من المدعين للاجتهاد
وكونها حاملة من تلك القوة القدسية امارات متعلقة بها وبابها يمتاز بها
الحق عن المبطل وهي امور احدها ان يكون معوج السليقة يفهم من الفاظ الكتاب
والسنة خلاف ما يفهمه الناس وهو اعوجاج السليقة اما ذاتي او كسبي يحصل
من سبق شبهة او تقليد او بناء على اللجاج كالناظر للخضرة كثيرا والشام للعفونات
والذائق للمطعومات المرة بحيث يصير معتادا بها فان للحواس الباطنة كالظاهرة
في الاكتساب من الغير ويعرف بالعرض على الافهام السليمة والاذهان المستقيمة
فان وافقها في الاغلب علم استقامة ذهنه وسليقته فليحمد الله تعالى كثيرا و
ليذكره وليسبحه بكرة واصيلا وان خالفها كلا او جلا تنبه على اعوجاج سليقته وعالجه
بالتخلية والسؤال عن الله تعالى بالتضرع والابتهال ومما ينفع في ذلك التمرن على العلوم
التي يبتنى فيها على اليقينيات كالهندسة والحساب ونحوهما حتى يالف ذهنه
باليقينيات فيزول عنه اعوجاج سليقته وفهمه خلاف ما يفهمه الناس وثانيها
ان لا يكون جدليا طالبا للمراء ولاجل ذلك كان الجدل المعقوب وهو المشاهد في ابناء الزمان
كثيرا وهو ايضا اما طبعي اي طبيعة مجبولة عليه او موجب للرياسة واظهار الفضل
والكمال او من الحسد او من العداوة الظاهرة او المباطنة او غير ذلك من الاغراض

الفاسدة ولا شك ان صفة المراء والجدال من امهات الخبائث وقد اشبعنا القول
فيه في كتاب كشف الغطاء والمراد منه حصول ملكة الجدال والمراء بحيث يصير ديدنا
اغلبيا له واما الجدال في بعض المواضع فربما كان ممدوحا اذا كان القصد رفع بدعة
المبتدع ومنعه واظهار فساده على الناس قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله وجادلهم بالتي هي
احسن الا ان له شروطا واداب فصلناها في الكتاب المذكور وهذا الشخص المبتلى بهذه
الخصلة الخبيثة لا يهتدي الى الحق الا بعد التخلية المذكورة والتجربة اقوى شاهد
على ان المماري المجادل ينكر الضروريات ويرتكب في التكلم بالكلمات القبيحة الواضحة
قباحتها وسخافتها على ادنى محصل لما اشرب في قلبه من حب المماراة والجدل
فلا يمكنه فهم الحق ولا الاصغاء له الا بعد تخلية نفسه عن هذه الملكة الخبيثة
بما قررناه في محله من المعالجات العلمية والعملية والاخبار في ذمه كثيرة ايضا وثالثها
ان لا يكون معاندا لجوجا جاعلا للحق تابعا لما لا يعجبه لقوله تعالى بل منصفا متدينا
والاخبار في ذم العصبية ومدح الانصاف والانقياد على الحق مع الاعجبية قال امير
المؤمنين من انصف على نفسه لم يزده الله الا عزا وفي بعض الاخبار ان عمدة
الدواعي على ارتكاب المعاصي والقبايح هي العصبية ولاجله صار الشيطان طريدا
ورابعها ان لا يكون معجبا بفهمه بل يلتزم على نفسه انه اقل الخليقة فان العجب
وتزكية النفس من امهات الخبائث المهلكة كما نطقت به الاخبار ودل عليه
الاعتبار ولذا ترى عالما سعى في معاشرته ومجالسته والانتفاع منه ان رآه
اهلا لذلك ولا يغتر بفهمه فلا يعاشر احدا ويكلمه ولا يلتفت اليه اعتمادا على فهمه
وحبا للرياسة فيرى لنفسه نقصا وقصورا بالتعلم من غيره والتصديق منه والسؤال
ولا ينبغي الامر في بادي الامر على الرد والاعتراض على كل كلام سمعه من الغير
فان الاستبداد بالراي يجر الى عدم السعي والمبالغة التابعة والملاحظة الوافية فلا
يرتقي الى المرتبة العالية من مرتبته ابدا كما هو حال ابناء الزمان من طلبة العلوم
ولذا لا ترى من اهل العلم الا قليلا ولا تجد الا من حصل من الكمالات سبيلا وخامسها
ان لا يكون لحدة ذهنه زايدة بحيث لا يقف على شيء كاصحاب الجربزة متحيرا
في تيه الشكوك والشبهات فان العلم هو الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع

ونقيض العلم الجهل وهو عدم التصديق اى الاعتقاد المذكور وعدم التصديق اعم
من تصديق العدم وهو الجهل المركب والخلو عن التصديق مطلقا وهو قد يحصل بعدم
تصور الطرفين او مع تصورهما بعد الحكم وهو الشك وبالجملة فالشاك ليس بعالم
قطعا والجربزة مستلزمة غالبا للحيرة والشك فهو واقع فى طرف الافراط من فضيلة
العلم وسادسها ان لا يكون بليدا لا يتفطن بمعضلات الفن وقد قابلها يذهب
مع كل ذاهب ويميل مع كل مايل بل لا بد من دقة نظر واستقامة ذهن يعرف
الحق من الباطل ويرد الفروع الى الاصول ويقدر على استنباطها منها ويكون
له قوة يجرى بها اصول الاحكام الشرعية اعنى القواعد الاصولية المؤسسة لتفهيمها
فى مسائل الحلال والحرام وادلتها ويعرف كيفية الاجراء فكما ان ما قبله واقع فى رتبة
الافراط عن فضيلة العلم فكذا هذا واقع فى طرف التفريط لان البلادة مستلزمة للجهل
الذى هو ضد العلم وسابعها ان لا يكون ذهنه مانوسا بالاحتمالات العقلية
والتوجيهات البعيدة والاحتمالات الغير المسدية فى الكتاب والسنة الى ان تعد
فى نظره من المعانى المساوية للمعانى الظاهرة فانه مانع عن الاطمينان والايقان
فى فهم الحديث والقرآن كما هو مشاهد فى كثير من فضلاء الزمان واكثر
ما يحصل ذلك من التوغل فى العلوم العقلية قبل الوصول الى المراتب النقلية فان
الطريق الى معرفة العلوم النقلية السماعية غير الطريق الى العلوم العقلية كما هو
غير خفى على المتفطن بعادة اهل الاستدلال وذلك لان مبنى الاستدلال فى
العلوم العقلية على القطع واليقين فيقدح فيه مجرد الاحتمال وان كان بعيدا
بخلاف العلوم النقلية فان البناء فيها على الظواهر والظنون فلا يقدح فيها
مجرد الاحتمال الا اذا كان مرجوحا فاذا انس فى قدح الادلة باى احتمال يكون
واعتاد بتوجيه الاحتمالات البعيدة المرجوحة لم يقنع بالظواهر السمعية
ولم يعتبر التبادر وفهم العرف فى معانى الفاظ الكتاب والسنة وطعن عليها
لقيام ما عرفها من الاحتمالات وربما صار ذلك سببا لعدم موافقة رايه لراى
العلماء فى اغلب الاحكام الشرعية للتفسير والتخريج ومخالفة لطريقتهم او تردده
فى فتاويهم وعدم حصول الاطمينان له فى الاحكام الشرعية لا لنفسه ولا لغيره

فى العمل

فى العمل وثامنها ان لا يكون جريا على الفتوى كالطبيب المجازف يجرى لما عرفت من شدة
خطر الفقه واحتمال الخطاء وعدم ائتمانه على الظنون سيما مع ما عرفت من حرمة
العمل بالظن عقلا ونقلا ولزوم التوقف فى الاحكام الشرعية الى ان يحصل العلم
بكونها من الله تعالى وكون الرخصة من باب اكل الميتة ولزوم الاقتصار على
قدر الضرورة وتاسعها ان لا يكون مكثرا فى الاحتياط واصلا فيه الى حد الافراط
فانه باعث ايضا لانسداد باب الاجتهاد كما هو الملحوظ بالنسبة الى بعضهم اى العلماء
المحتاطين كالمقدس الاردبيلى وامثاله بل لم يجد لامثال هؤلاء فقيه سديد
لا لانفسهم ولا لغيرهم وهذا احد الوجوه الدالة على عدم وجوب الاحتياط مع
كونه محصلا لليقين بحكم الله الواقعى ولا معنى لجواز العمل بالظن مع التمكن
من القطع وذلك لاستلزامه العسر والحرج المنفيين كما سنبينه فيما بعد انشاء الله فاذا
اجتمع هذه الامارات فيه فليحمد الله وليشكر على ما رزقه من النعمة العظيمة والموهبة
الجسيمة التى هى الوصول الى اشرف المقاصد واهم الغايات والا فلا ينبغى الاقدام
على الضلال والتضليل والقول على الله سبحانه بغير علم ودليل وحبا للرياسة
التى لا يصلح الا لاهلها واعلم ان الملكة التى اعتبرناها فى الاجتهاد اعنى فى رد
الفروع الى الاصول هل يعتبر حصولها له فى جميع ابواب الفقه ام يكفى حصولها فى
بعضها فلو فرض حصول ما هو مناط الاجتهاد له فى بعض المسائل خاصة بحسب علمه
او ظنه وان لم يكن كذلك فى نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج بعضها من الاحكام
من ماخذها كالعبادات دون المعاملات او بعض من احدهما دون بعض
بحيث يعلم اجمالا انه ليس فى ساير الابواب ما يتعلق بها من الاقوال والادلة
وغيرهما مما يتوقف عليه كان له العمل باجتهاده فيها دون غيرها وهذا
نحو التجزى فى الاجتهاد ومرجعه الى التجزى فى الملكة والقدرة على الاستنباط
الا انه يكون قد اجتهد فى بعض المسائل بالفعل دون بعض فانه ليس من التجزى
فى شئ لاستحالة الاجتهاد فى كل المسائل بالفعل لعدم تناهى المسائل الفقهية
وتجدد الفروع المستنبطة يوما فيوما والمشهور جواز التجزى بالمعنى المذكور
منهم جماعة احتج الاولون بانه اذا اطلع على ادلة المسئلة مستقصيا فيها

المعاملات

نقد ساوى المجتهد المطلق فيها ولا ارتباط لعدم علمه بادلة ساير المسائل بها
فكما يجوز له ذلك فكذا للمتجزي واعترض اولا بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه
بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع وثانيا بانه قياس حرام لعدم النص
بالعلة ولا قطع بانها مطلق القدرة على الاستنباط او اطلاعه على المدارك بحسب ظنه
فلعلها القدرة الكاملة بل هي اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد عن الخطاء واجيب
عن الاول بان المفروض علمه بجميع ادلة المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيرها
بها وفيه نظر فان المانع يدعي امتناع هذا الفرض فان غاية الفرض الممكن عدم
الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فهو لم يجب عن الدليل بعد تسليم
الفرض حتى يرد عليه انه خلاف الفرض بل قدح الفرض لما ذكر ودفعه بالامتناع
مع فلا بد للمدعي من الاثبات على ان صاحب المعالم تفطن بهذا الدقيقة
فعدل عن الجواب وقال التحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط
بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير
ممتنع الى آخر ما قال فان قلت لكان حصول الظن له بعدم المعارض لعله مكابرة
بل قد يحصل العلم بالعدم فان المسائل التي وقع الخلاف فيها ولم يرد ها جمع كثير
من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا مما يحكم العادة
بان ليس لها مدارك غير ما ذكر ولو لا اقل من حصول الظن المتاخم فقلت اولا
ان المفروض حصول جميع الامارات بحسب ظنه لا بحسب الواقع كما هو الحال بالنسبة الى
المجتهد المطلق لا طلاعه على ساير الاحكام ومدارکها يعلم عدم وجوده فيها
بحسب وجدانه وفحصه ويكون احتمال وجوده في نفس الامر غير مانع له عن العمل
مع الاجماع وقضاء الضرورة بخلاف المتجزي حيث انه لم يطلع على مدارك ساير
الاحكام ولو اطلع لم يكن له قوة استنباط لوازمها الخفية اذ لو كانت له تلك
القوة واطلع على الجميع كان مجتهدا مطلقا ولا اجماع يدل على كفاية هذا المقدار من
الفحص وثانيا فان حصول العلم للمتجزي بنحو ما ذكر مكابرة كيف واطلع المتاخر
من الفقهاء على بعض ما لا يطلع عليه المتقدم منهم اكثر من ان يحصى حتى انا
مع قصورنا نطلع على كثير مما لم يطلع عليها مشاهير المجتهدين ومن المشهور

ربما المفروض انه لا يحتمل العقل بعد ما لها ضرر فيها
لا اطلاع له عليه من ادلة الاحكام الاخر لا المجتهد
المطلق م

عدم

عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وعن الثاني بان العلة هي الضرورة و
انسداد باب العلم ورد بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق بالاجماع بقي الكلام
سيما مع كون الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع بقي الباقي
اما ما يقال من ان الاستدلال بجواز عمل المجتهد المطلق بظنه بالاجماع سقط من
الكلام فان الاجماع على جواز الاجتهاد له عرض عريض بل لا يوجد له مصداق فان
الاجماع عبارة عن الاتفاق الكاشف عن قول الامام ونحن نرى الناس في
غاية التباين في المذهب يخطي بعضهم بعضا فالاصولي يخطي الاخباري وبالعكس
ومنهم من تعدى وقح فاي اجماع يدعى في هذا المقام فان اختيار احد هذه المذاهب
مسئلة اجتهادية ظنية فهو من شدة الضعف بحيث لا يليق ان يسطر في
الكتب العلمية لان حديث المجتهد والاخباري لا ربط له بهذا المقام فان الاخباري
ينكر اصل الاجتهاد لكون بنائه على الظن وهو يدعي القطع في الاحكام ونحن
نتكلم في الاجتهاد على فرض صحته وجوازه لظهور انه لو بني الامر على طريقة
الاخباري يبين من المنع عن مطلق الاجتهاد كان المنع عن التجزي اظهر وابين
ولو بينا على جواز العمل بالاجتهاد نقول ان هذا مسلم الثبوت على فرض
جواز الاجتهاد والعامل اما انك اما ان تعرف وتصدق بكون جواز العمل بالظن
الاجتهادي مجمعا عليه ولا يعتبر بانكار المنكرين له اولا فان كان الاول فلا
اشكال وان كان الثاني بدلناه بتسليم الخصم لظهور ان الخصم المجوز للتجزي
مجوز للاجتهاد المطلق قطعا وهذا واضح ونحوه في الضعف ما ذكره صاحب
الوافية من منع الاجماع في الاجتهاد المطلق لظهور ان هذه المسئلة مما لم يسئل
عنها الامام وان العمل بالروايات في عصر الائمة عليهم السلام لم يكن موقوفا على الاحاطة
بمدارك الاحكام وان العلم بالاجماع في المسئلة التي ما يوجد فيها نص شرعي
مما لا يكاد يمكن يوجد وذلك لان السؤال عن الامام ليس شرطا بالاجماع مع
ان هذا الاجماع من ضروريات الدين لان كل احد يعرف من دين الاسلام انه
لا تكليف بما فوق الطاقة وانه مع تحقق التكليف وانسداد باب العلم واستفراغ
الوسع في الاطلاع على ما يحتمل ان يكون له دخل في معرفته فان الشارع لا يريد

انه بد من هذا منه ويرضى باجتهاده ح على ان صحة العمل بالحجة الشرعية لا شبهة
في كونها من ضروريات الدين واما العمل بالروايات في عصر الائمة من دون الاحاطة
بمدارك الاحكام ففيه ان احدا لم يدع الاجماع على بطلان التجزي بل على حجية فتوى
المجتهد المطلق ولا شك ان المعاصر للامام المحيط بما صدر عنه من الاحكام كان
يعمل بما يفهم من الروايات قطعا مضافا الى ان مقايسة احوالنا بحال دارثة الاحكام
مع تمكنهم من لقاء الامام واخذ المسائل عنهم شفاها واطلاعهم على الامارات
والاصطلاحات وعدم وقوع الاختلالات بالنسبة اليهم وعدم تمكن اهل الفساد
بالتكاليف لاشخاص المجتمعين في عصر واحد من الائمة يختلف بحسب اختلافهم في
الظفر على ما يحصل به العلم بالحكم الشرعي فضلا عن كل عصر لظهور ان الاحكام ما
باسرها لم تظهر على الامة دفعة واحدة بل صدرت بعضها من بعضهم في بعض
الازمنة بقدر التمكن الكامل له في ذلك الزمان بالنسبة الى بعض الناس دون
بعض ومن بعض آخر بعض آخر بالنسبة الى بعض الناس او بعض الازمنة على
وجه يفيد الظن الضعيف بالعموم وذكر اللوازم الخفية وغيرها بحسب اختلاف
المقامات وغيرها فكيف يمكن فرض تساوي تكاليف الامة في الاعصار بالنسبة الى
الاحكام حتى يستدل باحوالهم على احوالنا واما ان الاجماع مما لا يكاد يمكن في
المسئلة التي لا نص فيه فاظهر فسادا من ان يحتاج الى البيان فان قلت لا حاجة
لنا في اخراج ظن المجتهد المطلق من عموم ما دل على حرمة العمل بالظن الى الاجماع
بل للدليل العقلي وهو انسداد باب العلم وبقاء التكاليف يكفينا وهو يشمل
المطلق والمتجزي قلت الدليل العقلي ايض لا يدل الا على خروج الظن الاقوى الاقرب
الى العلم كما عرفت غير مرة ولعل المنع عن ذلك وادعاء ان كل ظن حجة استنادا
الى شبهات واهية اضعف من بيت العنكبوت الذي هو اوهن البيوت مكابرة
لا يصدر عن اهل التدقيق والتحصيل نعم يمكن ادعاء ان ظن هذا المتجزي اقوى له
من ظن المجتهد المطلق وقد علمت انه حينئذ غير كاف والا لجاز لغير المجتهد
اذا كان عالما بالغا اقصى مراتب الفضل مع عدم حصول الملكة المطلقة له اذا خالف
ظنه ظن المجتهد العمل بظنه وهو خلاف الاجماع والقدح في الاجماع كما تقدم ذلك

ان

ان الظن اذا كان مما لم يجز العمل به الا مع قيام الدليل القطعي عليه والدليل القطعي
دل على حجية الظن الاقوى والظن المخصوص الذي دل عليه الدليل القطعي بخصوصه اقوى
من ظن لا يكون كذلك وقد علمت ان المجتهد المطلق يدل على حجية ظنه مضافا
الى الدليل العقلي اجماع المسلمين فهو بالنسبة الى المتجزي ظن خاص مدلول بدليل
خاص مضافا الى الدليل العام ومثل هذا الظن اقوى في نفس الامر من الظن الذي
لا يدل على خصوصه دليل بل يخصه دليله في العام المذكور لتعدد دليله
اولا وحكم الوجدان بقوة هذا الظن وترجيحه عليه ثانيا وكون حجيته
مقطوعا به مجمعا عليه من القائل بالظنون المخصوصة وغيرها ثالثا فان قلت
الاجماع المدعى على جواز العمل بقول المجتهد المطلق بل المسلم مختص بنفسه
وبمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما المتجزي فلا اجماع على جواز عمله بقول
المجتهد المطلق بل المشهور عدم جوازه فلا يكون قول المجتهد بالنسبة اليه ظنا
مخصوصا وح يكون ظنه الحاصل من اجتهاده اقوى له فيجب له العمل به قلت
النزاع في جواز التجزي نزاع في الموضوع في الحقيقة فان اصل الحكم الشرعي وهو
جواز العمل برايه للمجتهد وعدمه للمقلد مما وقع عليه الاجماع وكان محل
النزاع ان المتجزي داخل في افراد المجتهد فيتفرع عليه جوازه بظنه اجماعا
او في المقلد فيترتب عليه عدمه كذلك فيكون مبنى جواز العمل لظنه على ان المتجزي
من افراد المجتهد وكل مجتهد يجب له العمل باجتهاده فهو يجب عليه العمل
باجتهاده وهذا يمكن القدح في صغراه لان ابناء المانع على انه ليس بمجتهد اصلا
لا انه مع تسليم كونه مجتهدا لا يجوز العمل باجتهاده وهذا بخلاف المجتهد المطلق
فانه لا يمكن القدح في صغراه دليلا ولا كبراه لظهور دخوله في افراد المجتهد
والاجماع يدل على الكلية فشمول الاجماع مما لا يشك فيه بخلاف المتجزي بالمجتهد
المطلق فان شمول الاجماع له فرع دخوله في المجتهد وهو اول الكلام فظهر ان
القول بعدم جواز تقليد المتجزي للمجتهد المط ليس الا من جهة الشك في
الصغرى اعني ان المتجزي داخل في المجتهد ام لا وح نقول ان الاجتهاد امر
حادث وجودي يتوقف على امور حادثة وجودية هي شرائط تحققه بخلاف

التقليد فانه عدمى مبنى على العدم سابقه فاذ احصل الشك فى كون هذا الفرد
من افراد المقلد او المجتهد كان معناه حصول الشك فى حصول تلك الامور الحادثة
التى يترتب عليها ذلك الشئ الوجودى الحادث اعنى ملكة الاجتهاد وعدمها
وقضية الاستصحاب عدمها وهذا استصحاب العدم وهو استصحاب حال
العقل وايض فان هذا الرجل قبل حصول هذه المرتبة لكان عليه التقليد قطعا
والاصل بقاء هذا الحكم بالنسبة الى الآن الى ان يثبت مخرج قطعى يدل على منعه
وهو الاجماع ونحوه المختصان بالمجتهد المطلق وهو استصحاب حال الشرع والاستدلال
بالاستصحاب فى الموضوعات جائز صحيح لانه من الادلة الشرعية كما سيجئ مفصلا
ومنه يظهر ان الاستدلال بمطلق الظن فى هذه المسئلة غير صحيح لانه ليس حكما اجتهاديا
ولا موضوعا توقيفيا حتى يجوز العمل فيه به ولو سلم ذلك فنقول ان ما يحصل
هذا المتجزى وان كان اقوى الظنين عنده بحسب الادلة التى قامها عليه
الا ان فتوى المجتهد المطلق عنده ايض اقوى الظنون بالنظر الى الجهة الاجمالية
وهى كمال قدرته واطلاعه وسعة باعه فلعل هذا يقاوم الاخر ولم يرجح
عليه فيصير شكا ولا يجوز العمل بالشك قطعا بل يكون الواجب عليه ما كان
عليه سابقا من التقليد عملا بقاعدة عدم نقض اليقين بالشك واحتجوا
ايض برواية ابى خديجة عن الصع المشهورة حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم
شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه و
اعترض عليه بان العلم بشئ من القضايا ان اريد منه ما يشمل الظن المعلوم
الحجية فالمنكر للتجزى يدعى انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل
فالعلم بشئ من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقى
فموضع النزاع انما هو ظن المتجزى لا علمه واجيب بان هذه الرواية ومقبولة
عمر بن حنظلة وان دلتا بظاهرهما على اعتبار العلم من جهة الخطاب الشفاهى
المخصوص بالحاضرين الا ان الغائبين مشتركون معهم فى اصل التكليف فاذا
لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام من جهة استفراغ وسعه فى
ادلتها يقوم ظنه مقام العلم فيكتفى الظان بالبعض وايض فانه يظهر من

تتبع

تتبع سيرة الائمة مع اصحابهم فى الاخبار وتجويزهم الرجوع اليهم للناس بمجرد حصول
العلم لهم من تعليمهم بطريق الجمع بين مختلفات الاخبار وتروايه استخراج
الفروع من الاصول مع كونهم غير معصومين عن الخطاء والنسيان انهم كانوا يحصلون
بعلمهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطريقة التى علموهم اياها ودعوى حصول
القطع لهم كلما العلم مجازفة وتعسف وكذا دعوى الفرق بين ظنون اصحاب
الائمة وغيرهم فان الاضطرار الى العمل بالظن فى هذا الزمان اشد لكون حصول
العلم فيه ابعد اقول اما اولا فان ظاهر الحديث الشريف يدل على جواز التجزى بالفعل
دون التجزى بالقوة وهو خارج عن محل النزاع واما ثانيا فان تسمية ظن
المجتهد علما صحيح من جهة ان ظنه ظن مخصوص كما عرفت والظنون المخصوصة
لدلالة الشرعية مقيلة العلم التى ثبت حجيتها قطعا عليها فان العمل فى الحقيقة
عن تلك الادلة دون انفسها من حيث انها ظنون تسمى علما كما يتحقق به ان
البينة الشرعية مفيدة للعلم بخلاف المجتهد المتجزى لما عرفت من ان الاستناد
الى ظنه من حيث انه ظن اقوى عنده ولا دليل يدل على اعتباره بخصوصه
فتسميته علما غلط واما ثالثا فانك ستعرف ان متعلق القضايا الموضوعات التى
تثبت بالاسباب التعبدية والظنون المخصوصة لان مدار القاضى على الحلف
واليد والبينة وامثالها بخلاف متعلق الفتوى والاجتهاد فانه الحكم الشرعى
والموضوع التوقيفى الثابت بالظن المطلق الحاصل للمجتهد من الادلة الشرعية
فتسمية الاولى علما بالنظر الى كونها اسبابا ثابتة من الشرع قطعا صحيح واضح اذ ليس
حكم القاضى بثبوت الدعوى من البينة من جهة كون البينة بخصوصها
سببا لثبوت الدعوى شرعا وهو واضح بخلاف فتوى المجتهد بنجاسة الماء
القليل بملاقاة النجاسة من النص فانه لاجل كونه مفيدا للظن الاقوى
له فلو كان شئ آخر مفيدا للظن بخلافه لتركه وعمل به ولا يسمى مثل هذا
علما على ان العمل بقضاياهم فى مثل هذا الزمان لا يحصل للمجتهد المطلق فضلا
عن المتجزى فتدبر واما رابعا فان الحديث ظنى واثبات المسئلة الموضوعية
الاصولية به لا يغنى عن شئ واحتجوا ايض بان التقليد مخالف للاصل و

العمومات الدالة على المنع عنه خرج المقلد العامي بالاجماع فيبقى الباقي وفيه ان كونه على
خلاف الاصل والعمومات من حيث انه ظن والعمومات تدل على المنع عنه وكذا الاصل حرمة
العمل بالظن فلا شك انه يشمل الاجتهاد ايض والتعلق باصالة حرمة العمل بالظن
فيما يكون اللازم منه ظن مثل ظن الفساد وان كان من حيث خصوص التقليد
بالنسبة الى الاجتهاد فهو مم بل هو عين المدعى بل يمكن قلبه الدليل بان العمل
بالراي بدون العلم حرام لما دل عليه خرج عنه المجتهد المطلق بالاجماع فيبقى
الباقي وهذه العمومات اكثر واظهر واقوى بل لا يبعد ان يقال انه الاصل بالنسبة
الى الاجتهاد ولذا ترى الفقهاء يستدلون على جواز الاجتهاد ولا يستدلون على جواز
تقليده مضافا الى عموم ما دل على رجوع من لا يعلم الى من يعلم وغيره واحتجوا ايضا
بان شرط التقليد عدم التمكن من الاجتهاد والشك في الشرط يوجب الشك في
المشروط قلت نعم لكن المشروط لما كان مبنيا على امر عدمي سابق متيقن يكون
حكمه باقيا بالاستصحاب كما عرفت على انا نقول جواز العمل بالراي مشروط بحصول
شرايط الاجتهاد وهو في المتجزي مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في
المشروط وكذلك الحال في ساير الحرف والصنايع فانها لكونها حادثة مبنية على
شرايط حادثة يكون الاصل عدم حصولها الا بعد اليقين بحصولها الا ان الاصل
ثبوتها الا مع العلم بعدم حصولها وهذا نظير احتج المانعون بان كل ما يقدر جهله
يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل ظن عدم المانع عن مقتضى ما يعلمه
من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو مدخل فيه وقد عرفت
ما فيه وبلزوم الدور وقرره بعضهم بان صحة الاجتهاد المتجزي في المسائل موقوف
على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده فيه موقوف على صحة اجتهاده
في المسائل اذ هذه ايض من المسائل المجتهد فيها او رجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد
المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد لا
بالذات وهذا الحاق له بالمقلد اولا وان كان لحاقه له بالمجتهد بالعرض واجيب
بان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية وهو موقوف على صحة
اجتهاده في مسئلة التجزي وهي من المسائل الاصولية واجتهاده فيها لا يتوقف

على اجتهاده في المسائل الفقهية حتى يلزم الدور بل على دليلها الذي اقيم عليها في
الاصول والحاصل ان الاجتهاد في المسئلة الفقهية يتوقف على الاجتهاد في المسئلة
الاصولية دون العكس وقرر ايض بان اعتماد المتجزي على ظنه بدليله الظني
تعلق بالظن وجوابه كالاول فان جواز الاجتهاد في المسئلة الفقهية ثابت من
جواز الاجتهاد في المسئلة الاصولية وهو ثابت من دليل آخر وتوقف اخذ
الظنين على الظن الاخر ليس بدور وتقريره هذا على وجه التسلسل
لان الظنون غير متناهية ويدفع بانتهاء الظن في المسئلة الاصولية الى
القطع وحاصل الاجوبة الثلاثة عن التقريرات ان القطع وهو الاجماع او دليل
العقل العقلي بعد انسداد باب العلم دل على جواز العمل بالظن في المسائل مط وفيه
منع تحقق الاجماع مط اي حتى في المسائل الاصولية كيف والاشكال ان يكون
اجماع على عدم اعتبار الظن في الاصول مع ان حصول القطع من اجماع الاصوليين
في المسئلة الاصولية لو سلم محل نظر واما حديث سد باب العلم فقد عرفت
وستعرف ما فيه في حق المتجزي على انه لو تم لدل على كونه دليل جواز التجزي علميا
والدفع الذي اورده المورد انما هو على فرض كونه ظنيا فلو كان كلامنا في منع
ظنية دليل جواز التجزي كان له وجه الا في منع المقدمة القائلة بان اعتماد المتجزي
على الظن يفضي الى الدور هذا ولجريان الدليل العقلي المقدم في المتجزي انما يتم بعد
تسليم عدم تمكنه من الظن الاقوى وهو مم كيف وهو متمكن من تحصيل القوة
الكاملة بزيادة الممارسة لوضوح شمول التكليف الاستحبابي بالاجتهاد المطلق
للناس عينا او الوجوبي به كفاية وهو فرع التمكن فكيف يمكن ادعاء التكليف
بما لا يطاق بالنسبة اليه كليا فتد ولحسن تقريراته ما ذكره الاستاد المحقق رح
في رسالة الاخبار والاجتهاد وهو ان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل
الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد
التجزية هذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم
بالظن قال بعض افاضل المعاصرين بعد نقله وفيه ان الدليل الظني الدال
في المقدمة الاولى ان كان عاطفا تفسيريا لظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده

هو فاضل القزويني

في جواز التجزي موقوف عليه علمه اظنه بقوله الاجتهاد للتجزية يعني الجواز التجزي
في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية
فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف عليه ولا معنى الدور وان اراد جواز التجزي
في الفروع فلا تم التوقف وكذا ان اراد التجزي في كليهما او ان لم يكن عطفا تفسيريا
ويكون المراد في ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي
الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي
في الفروع فلا تم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه وان التجزي
في الاصول فبالعكس ومنه يظهر ما اوردناه كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة انتهى
وهذا يدل على عدم تفطنه بمراد الاستاد وعدم ملاحظته في عبارة الشيخ
فان مراده ره ان مسئلة جواز التجزي مسئلة اصولية والاستدلال في المسئلة الاصولية
لابد وان يكون محصلة للقطع فيما كان لنا سبيل اليه واما ما لا سبيل لنا الى القطع فيه
منها فكحكم المسائل الفرعية فيعتبر في البناء على الظن فيها سبق الاجتهاد
عليه واستشهد بكلام سلطان العلماء على المعالم في الاصل الذي عقيب اصل
التجزي عند قول المص ره ولابد ان يكون بالاستدلال على كل اصل منها مع وعلى
هذا يتضح الدور فان اجتهاد التجزي في المسئلة الفقهية موقوف على اجتهاده
في المسئلة الاصولية اعني جواز التجزي واجتهاده في هذه المسئلة لعدم كون دليله
قطعيا بل ظنيا كالخبر المذكور وحصول الظن الاقوى ونحوه موقوف على كونه مجتهدا
حتى يعتبر ظنه الحاصل من دليل الظني الدال على جواز التجزي فان البناء
على الظن الاقوى الحاصل له فرع كونه مجتهدا اذ لا يجوز لغير المجتهد العمل بمطلق
الظن الاقوى فيكون اجتهاده في مسئلة الفقهية موقوفا على جواز التجزي وجواز
التجزي موقوف على دليله الظني والعمل بهذا الدليل الظني غير ممكن الا من المجتهد
فلا بد ان يكون مجتهدا اولا حتى يمكن له العمل بالدليل الظني الدال على جواز التجزي
وهذا متين ولزوم الدور ح واضح واحتجوا للمنع ايضا بما دل على المنع من العمل بالظن
خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة بقي الباقي ومنه التجزي تحت عموم
المنع واجاب صاحب الوافية عن الاجماع في المجتهد المطلق بنحو ما تقدم مع جوابه

في حاشية

وعن

ومن الضرورة بان العمل بالظن ليس من الضروريات الصرفة التي لا تحتاج الى
واسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشئ
من الدليل متعدد ودائر الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن
لكن لا يختص بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا ياخذ بالدليل وفيه اولا ان
الضرورة هنا بمعنى ضرورة الدين فان اتفاق الناس في كل عصر ومصر قريبا
الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر يعتمد بقوله على جواز عمل المستنبط
المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام بقوته الى امله يكشف عن رضا صاحب
الشرع بديهة كذا قيل ويخدشه انه لا فرق ح بينه وبين الاجماع الا ان يجعل
عطفا تفسيريا وثانيا انها بمعنى البداهة العقلية بعد ملاحظة الوسايط
اعني قبح التكليف بما لا يطاق بعد بقاء التكليف ولا يمكن للمتجزي اجراء ذلك
فانه على فرض تسليمه ظني لا ضروري كما لا يخفى وثالثا انها بمعنى الحاجة
والاضطرار ووجهه ايضا يعلم مما سبق فتفطن والجواب ايضا بان انسداد باب
العلم كما انه يخرج ظن المجتهد المطلق فكذا المتجزي وقد ظهر لك جوابه اذا عرفت
هذا فقد ظهر لك ضعف القول بالجواز وقوة القول بالمنع الا انه بعد محل اشكال
فان اشتراط الاطلاع على مدارك الاحكام في كل مسئلة بحيث يعلم ان ليس
لها مدخل فيها حرج عظيم ومناف للملة السمحة السهلة ياتي عنه الاجتهاد
والتتبع في الاحكام الشرعية والاخبار سيما بعد ملاحظة ابتلاء الانسان بالقلاقل
العظيمة في معاشه وافعاله اللازمة العادية والحوادث السماوية والارضية
وغيرها مضافا الى تكاليفه الاخر التي هي اهم بالنسبة اليه من تهذيب اخلاقه
وتخلية نفسه عن الرذايل وتحليتها بالفضايل وتحصيل المعارف الحقة الالهية
فانها العلوم الحقيقية المخلوق لاجلها الانسان الواجبة بشرع العقل وغيره
على الاعيان بل هي من شرايط الاجتهاد ايضا كما بيناه لك آنفا وقد ورد
في الخبر انه لا يحل الفتوى لمن لا يستفتي من الله تعالى ويصفه بسر اخلاص
عمله وعلانيته وبرهان من ربه في كل حال وفي خبر آخر لا تحل الفتيا في الحلال
والحرام بين الخلق الا لمن كان اتبع الخلق من اهل زمانه بالنبي ووصيه

جميع

وكيف يحل لغيره مع انه خليفة خلفاء الله تع والجالس في مقامهم ونايبهم في بعض
ما هو من شانهم ولعمرى كما قاله استادنا المحقق ره وسيجئ الاشارة اليه في آخر
الكتاب في دفع شبهة الاخباريين في الاجتهاد ان يتوسل المكلف اليه تع و
يتضرع اليه في الهداية والاعانة والتوفيق ويخلى نفسه تخلية تامة ثم يلاحظ
ما اشرنا اليه من ادلة المنع والجواز ويسلك بينهما مسلكا وسطا ويبنى
على ما حصل له الاطمينان والوثوق مع مراعات الاحتياط التام مهما امكن
لكن لا الى حد يستلزم عسرا وحرجا ويؤدى الى الوسواس الموجب للحرمان
عن اغلب الطاعات والالتذاذ من المناجات والله الهادى الى سواء الطريق
وانما بسطنا الكلام في هذا المقام لكونه من المهام العامة البلوى والسلام
على من اتبع الهدى **الفايدة الثامنة والاربعون** قد عرفت شدة الخطر في
ترك مراعات الشرايط المذكورة للاجتهاد نحو الخلط والخبط منه غالبا
وربما يحصل الضرر من المراعاة ايض كان يستانس بها ويستدل اليها ويعتمد
عليها فيغفل عن القراين الخفية الخارجية مثل ان يرى ان مفهوم الوصف
لا حجة فيه ثم ان يرى ان الفقهاء المنكرين لحجيته اعتبروه في بعض مسائله
فيعترض عليهم ولا يتفطن بان اعتبارهم اياه اى مفهوم الوصف فيها
انما في بعض المسائل لاجل القراين الخارجة مثل ان تعليق الحكم على الوصف مشعر
بالعلية فاذا تايد بخصوصية يكون حجة على ما اشرنا اليه سابقا في بحث مفهوم
الوصف من انه بادنى قرينة يصير دالا بل ربما تكون القرينة ظاهرة كما هو
في صحيحة الفضيل بن يسار عن احدهما ع في خيار الحيوان قال ثلثة ايام
للمشترى قلت فما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار لم يفترقا وهذه
كالصريح في تخصيصه بالمشترى ويعترض مع ذلك بان مفهوم الوصف لا
حجة فيه وكذا الحال في ساير المسائل الاصولية والمنطقية وغيرهما من
الشرايط المعتبرة في الاجتهاد وهذا في الحقيقة ايض ناش من عدم مراعات
شرايط الاجتهاد كما لا يخفى وربما يعزم على تحصيل بعض العلوم المذكورة
من جهة كونها من مقدمات الاجتهاد فتعجبه بعض تلك العلوم ويتوغل

في

في تحصيلها ويصرف عمره فيه استنادا الى ان تحصيل المقدمة اهم ولا يعرف ان
تحصيل المقدمة لاجل الوصول الى ذى المقدمة فغاية الامر انه يموت نحويا او منطقيا
مثلا بدون تحصيل ذى المقدمة الذى هو المقدمة العبادة التى خلق الانسان
لاجلها وهو ايض عن تسويلات الشيطان حيث استشرف لخادعة كل فرد من
افراد الانسان اساسا غير وثيق البنيان **الفايدة التاسعة والاربعون** ربما طعن
بعض القاصرين على المجتهدين في ذكر الاركان للصلوة والاجزاء والشروط و
تفريع ما يتفرع عليها من الاحكام في العبادات من كون الركن عبارة عما يبطل
العبادة بتركه عمدا وسهوا وجهلا وكذا بزيادته مثلا فالجزء والشرط وان
الجزء يعتبر في حقيقة العبادة دون الشرط ويتفرع عليه انه لو حصل الشك
في الجزء وجب الاتيان به نظرا الى اجمالها سواء قلنا بكون العبادة اسما للصحيحة
او الاعم وان حصل الشك في الشرط لم يجب على القول بكونها اسما للاعم و
امكن اجراء الاصل فيه وغير ذلك مما يمكن تفريعه عليه وبين وجه الطعن
بانها اصطلاحات عارية من الدليل اذ لا نص في الكتاب والسنة تدل على
تسمية ما سموه ركنا ولا على كون حكم الركن ما ذكروه وكذا على السورة
والتشهد مثلا جزءا او الوضوء شرطا خارجا حتى يتفرع عليه احكام الاجزاء
والشروط بالنهج الذى فرعوها عليها وهو اى هذا الطعن على الفقهاء
ناش من القصور وعدم الوصول الى المرتبة اللايقة بالمجتهد فانه اذا
ظهر من قول الش او فعله المطلق اى المجرد عن التصريح بالجزئية والشرطية
والركنية ولم يدل دليل من الخارج ايض عليها وكون شئ من واجبات
العبادة بان امر بفعله فيها فالاصل فيه ان يكون جزءا حتى يثبت خروجه
عن حقيقة تلك العبادة من دليل خارج وكذا ان ظهر منهما اما بالتصريح
او بالدليل الخارج من الاجماع ونحوه كون الشئ جزء العبادة مثلا ولم
يعلم انه ركن فالاصل فيه كونه ركنا تبطل العبادة بتركه عمدا او سهوا او جهلا
الا ان يثبت خلافه في بعض الصور بدليل خاص على عدم الضرر وحصول
الامتثال مع تركه وكذا الكلام في جانب الزيادة اى اذا ثبت كون الشئ

جزء العبادة فالاصل بطلانها بزيادته الا ان يدل دليل خاص على عدم البطلان
فان العبادة توقيفية لاجمالها وعدم معلومية معناها كما حققته سابقا فيلزم
الاقتصار على البيان الشرعي ويكون الاخلال بشيء مما بينه مستلزما لعدم الامتثال
ومنه اى من عدم الامتثال بسبب الاخلال بما امر بفعل فيها يلزم الفساد لانه
اى الفساد عبارة من عدم موافقة الامر كما عرفت غيرمرة واذا كان الخطاب
الشرعي متعلقا بماهية مجملة حصل بيانها من الشارع بنهج خاص فلا محالة يصير
بادنى مخالفة مخالفا للنهج الخاص الذي فرضنا انه المطلوب شرعا وهو معنى
الفساد وبالجملة الامر تعلق بالماهية المجملة فاذا وقع الامر بشيء فيها وحصل
الشك في انه جزء داخل ام شرط خارج كان حاصل النزاع ان الماهية تتحقق
بدون ذلك المامور به ام لا فلو فعلناه على نهج الجزئية حصل اليقين بحصول
الماهية لا محالة وبه تحصل البراءة اليقينية الناقضة لاشتغال الذمة يقينا
والا كان الاتيان بالماهية مشكوكا فيه ولا يمكن نقض اليقين لاشتغال الذمة
بمجرد الشك واذا ثبت ان هذا المامور به جزء وحصل الشك في انه ركن
اى جانب تبطل بتركه العبادة مطلقا ام جزء غير ركن فلا تبطل العبادة
بتركه على بعض الحالات كان حاصل الشك ان في تلك الحالة تحققت الماهية
المطلوبة من الشارع وحصل الامتثال بها ام لا فلا يمكن نقض اليقين باشتغال الذمة
به هذا مضافا الى ان الجزء عبارة عما تنتفي بانتفائه الكل فبعد ثبوت كونه جزء
يكون مقتضى الجزئية عدم حصول الماهية المطلوبة المركبة عند وعن غيرته
بتركه وانتفاء الكل بانتفائه الا ان ثبت دليل على عدمه وليس معنا منها
يكون دليلا على الصحة بتركه تحقق الكل مع عدمه لما عرفت من امتناع بقاء
الكل مع انتفاء الجزء بل المراد كون الماهية المركبة مما سوى هذا الجزء بدلا عن
الماهية المركبة منها يضر في بعض الاوقات فيكون العبادة المطلوبة مشتركة
بين المشتمل عليه والخالي عنه لكل منهما تكليفا في بعض الاوقات وعلى بعض
الحالات وهذا اى كون الشيء بدلا عن شيء اطلق الخطاب به بدون ظهور
ما يدل على التخيير بينه وبين غيره على خلاف الاصل بل ظاهر الخطاب التعيين فيكون

بدل

هو الاصل ان ثبت على خلافه بدليل فاذا لم يثبت البدل من دليل خارج يلزم
ان يكون المشتمل على هذا الجزء مطلوبا مطلقا فاذا لم يحصل الجزء لم يتحقق المطلوب ولا
يتفاوت في ذلك العلم والجهل والسهو وهو واضح وهذا معنى الركنية فعلم ان
كون المامور به ركنا لا يحتاج الى دليل بل كونه جزء غير ركن اعنى كونه مطلوبا
في بعض الاوقات دون البعض يحتاج الى دليل واذا ثبت ذلك في طرف
النقيصة وكذا في زيادة الجزء فان المخالفة كما تحصل بالنقيصة فكذا بالزيادة
فان الماهية المطلوبة المعينة في نفس الامر اذا كان مركبة من اجزاء معهودة
معينة فزيادة جزء عليها توجب ان تكون الماتي بها بعد الزيادة غير
المطلوب الشرعي فان الماهية المركبة من عشرة اجزاء مثلا غير الماهية المركبة
من اثني عشر جزء مثلا وهو واضح واذا ثبت ان الماتي بها غير المطلوب الشرعي
لم يصدق الامتثال وهذا معنى الفساد في العبادة وهذا الذي ذكرناه في الاجزاء
والاركان واضح واما الشروط اى لو حصل الشك في ان الشيء الفلاني شرط في
الصحة العبادة ام لا فبعد اليقين بعد اعتباره في نفس الماهية فان قلنا بكون
العبادة اسما للصحيحة فكذلك اى يلزم الاتيان به تحصيلا للبراءة اليقينية
والا فلا كما تقدم وهذه مقالة تقتضيه القاعدة الكلية وربما ساعدتها
الادلة الخاصة في خصوص بعضها **الفائدة الخمسون** رباني والقائل
هو شيخنا المحدث الرباني يوسف بن احمد بن ابراهيم البحراني ان معرفة
التقية وحمل المرجوع عليها من الخبرين المتعارضين او الاخبار المتعارضة
لا يكون محصورا بما يوجد القائل بمضمونه من العامة بان لا يحمل على التقية
منها الا ما وجد موافق لمضمونه من المخالفين بل مع فقده يمكن الحمل عليها
لما ورد مستفيضا عن الائمة من الخلاف الواقع في الاخبار انما صدر من
العترة الاطهار ابقاء لهم ولشيعتهم اذ لو كانوا على وتيرة واحدة وطريقة
مشخصة معهودة معروفة عرفوا واخذوا من تابعهم اى قتلوا فلا تختص
بوجود القائل من العامة بحصول الحكمة المذكورة في صورة فقده وفيه اولا
انه ورد في كثير من الاخبار الواردة في مقام الترجيح عرض الخبرين المتعارضين

على مذهب العامة وطرح الموافق ومنهما اخذ المخالف لما منهما ان الرشد والصواب
في خلافهم بل ورد فيما لم يرد فيه نص منهم الاخذ بما خالف مذهبهم فاذا كان
الخبر مخالفا لما عليه كافة الجمهور يكون العمل به رشد وصواب كما نطقت به
تلك الاخبار فان الصواب هو الصواب واقعا في نفس الامر لا ما يكون واقعا
للضرر في نظر الى الشان الى انه لا يمكن تعميم الصواب بحيث يشمل ما حملوا به
على سبيل التقية مع كونه مخالفا لراي العامة فانه لاشتماله على مصلحة دفع الضرر
يكون حقا وصوابا فانا نرى اطلاق الصواب على المشتمل على مصلحة مطرد لا يختص
بالمخالف لراي الجميع بل العمل بالموافق لرايهم اذا كان رافعا للضرر ويكون
كذلك ايضا اى مشتملا على مصلحة دفع الضرر فيلزم ان يكون صوابا ورشدا
ايضا مع انهم عم خصصوا الرشد والصواب بالمخالف دون الموافق فعلم
ان المراد من الرشد والصواب ما كان كذلك في نفس الامر فلا يكون المخالف
لرايهم ايضا صوابا اذا كان مخالفا للواقع وثانيا ان ايقاع الخلاف بينهم كذلك اى
على الوجه المخالف الواقع مع المخالفة لراي العامة ليس انفع من الحكم بما يوافق
راى العامة فان الاستتار يحصل بذلك ايضا بل هو انفع جزما لانهم اذا كانوا
موافقين لهم في الاحكام فلا محالة يحكم بانهم منهم اى المتقون من جنس
المتقين منهم بخلاف ما اذا رأوهم مخالفين بجميع ما ذهبوا اليه والمراد جميع الاقوال
التي ذهب اليها كلهم ففي العبارة تسامح فانهم يحكموا بانهم من الشيعة بمجرد
اطلاعهم على كون فعلهم مخالفا لمذهبهم ولا يصبرون الى ان يرد مخالفة الحكم
حتى يترددوا او يحصل لهم الشك في كون هذا القول او الفعل من طريقة
الشيعة او القول او الفعل الاول ولا ريب في انه ادخل في الاذى فان الموافق
لراي بعضهم دون بعض يتصور معه الاذية من البعض الذي خالف في مذهبه
خاصة واما المخالف لراي الجميع فانما يحصل معه الاذية من الجميع بلا ريب في
انهم كانوا يؤذون الناس بمخالفة بعض مذاهبهم وان كانوا موافقا
لبعضها كترك التكتف في الصلوة فان التكتف واجب على راي ابي حنيفة لا يحرم
فاذا رأوا احدا لا يتكتف في الصلوة اذوه ورموه بالرفض مع انه اى ترك التكتف راى مالك

امامهم

امامهم الاقدم فكيف يؤذون مخالفة جميعها مع ان اذيتهم اياه هى لاجل المخالفة
المخصوصة للتشيع خاصة لوضوح انهم لا يؤذون احدا من الشيعة وان علموا منه
التشيع بالخلاف المزبور ولا منه شيئا مخالفا لطريقتهم وكثيرا ما تقع بينهم قتلوا واذوا وانفوا
في اصل المذهب والاعتقاد اذا رأوا منهم المخالفة في الفعل وكثيرا ما رأينا ان بعض
اشرارهم سعوا عند حكامهم وسلاطينهم في شخص شيعي وقالوا انه رافضي
بسبب انه يفعل كذا وكذا فوبخهم الحكام واجابوهم بانا لم نر منه فعلا يدل
على ما تقولون ولسنا مطلعين على باطنهم وما لم ينكشف علينا باقرار او بالشياع
وشهادة العدول انه فعل ما يخالف الطريقة يحرم علينا ايذائه وهذا امر حصل
لنا العلم به من حالهم بالتجربة مرارا لا تحصى فكيف لا يحكم الشارع الحكيم العادل العالم
اللطيف بمواقع الحكم واللطف بما هو اقل ضررا واسلم خطرا مع ان الكفر ملة واحدة
والحكمان متساويان في البطلان فان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا وثالثا
ان فايدة التقية تظهر مع التعارض فلو وجد الخبر مخالفا لما عليه الجميع واحتمل
حمله على التقية لم يكن فايدة التقية في عدها من المرجحات فان فايدته تمييز
الحق والصواب عن الباطل والخطاء بواسطته مع انه لا يتميز بالفرق مع الاحتمال
المذكور كما هو واضح فان قلت اذا وجد احد الخبرين معتضدا بالشهرة بين الاصحاب
او موافقة عموم الكتاب او غيره وكان هو المميز للحق والباطل دون التقية مع
انه ربما لا يكون شهرة في احد الطرفين ولا عموم يمكن اعتضاد احد الطرفين
به فلا يمكن الفرق ح بين الحق والباطل ولا يكون فايدة لعد التقية من المرجحات
اذ ثمرتها تشخيص مذهب الشيعة عن مذهب المخالفين وهو مما لا يتبين
بعد فلا بد من توجيه تلك الاخبار الدالة على ما ذكر الفاضل المزبور بتخصيصها
بايقاع الخلاف بينهم بما يوافق مذهبا من مذاهبهم فيفتى تارة بالحق وتارة
بالباطل على وجه المصلحة اذ لو جعلوهم جميعا على الطريقة الحقة جعلوهم
متفقين عليها لعرفوا بها ولاخذوا برقابهم وهو واضح

الغاية الحادية والخمسون

قد تقدم ان مفهوم الغاية حجة ومن جملة الالفاظ الموضوعة
لانتهاء الغاية الى وحتى والمراد من مفهوم الغاية ما بعدها اى ما بعد مدلول

بالسنة دون الاخذ بالاخص فعمل الاخص على التقية قلت المرجح هو الشهرة وهى ههنا من جانب الكتاب

اللفظ الذى دخلت عليه الادات واما نفس الغاية اى مدلول اللفظ الذى دخلت
عليه الادات كالمرفق فى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والمسجد الاقصى
فى قوله تعالى الى المسجد الاقصى ففى شموله حكم ما قبلها لها وعدمه خلاف فقد قيل انّ
الغاية داخلة فى المغيا مط والمراد هنا ما بعد الى دون ما بعد حتى فانها ايضا و
ان كانت الغلبة فكان نصوص ما بحثه الا ان الظ دخولها فى حكم ما قبلها ولم يخالف
فيه الا شرذمة من الناس بل ادعى بعضهم الاجماع عليه وذكر ابن هشام ان الاجماع
يتحقق فى حتى العاطفة لدلالة العطف على الاشتراك فى الحكم واما الجارة ففيه خلاف
مشهور الا ان المشهور والاصوب فيه ذلك كما ان المش والاصوب فيما بعد الى عكسه
ووجهه ان الغالب فى استعمال كل منهما مع القرينة ما ذكرناه فيحمل فى صورة
التجرد عنها على الاغلب فى البابين ومثل الخروج ما بعد حتى عن حكم ما قبلها
بقول الشاعر سقى الحيا الارض حتى امكن عزيت لهم فلا زال عنها الخير مجدودا واما
بعد الى ففيه اقوال كثيرة منها ما ذكرناه نقل ابن هشام وغيره ولم نظفر بقائله
ودليل وضعها ما قيل من انها لا تدخل فيه مع التجرد عن القرينة مط لانها قد
تكون داخلة اى تستعمل كذلك مع القرينة نحو من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
وقرأت القرآن من اوله الى آخره وقد تكون خارجة اى العلم بالقرينة نحو اتموا الصيام
الى الليل وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة واذا كان الاستعمال بهذه المثابة فمع
الشك يكون الاصل خروجها وعدم شمول الحكم لها الى ان يثبت وانت ترى ما فى
هذا الاستدلال من الوهن اذ كان المراد ثبوت الحقيقة بذلك وان كان
المراد نفى الاجمال والظهور فى الخروج وان لم يعلم الموضوع له بمعونة الاصل ففيه
ان ذلك بعد التسليم انما يتم مع كون حكم ما قبل الغاية مخالفا للاصل وقد عرفت
ان ابن هشام استدل بالاغلبية قال لان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب
الحمل عليه عند التردد وذلك ايضا مما لا يطمئن به النفس فى اثبات اللغات
بل لا يصح لانه فى الحقيقة قياس ولا قياس فى اللغة باطل اجماعا وقيل بانها مجملة
اى لا يحمل اللفظ على شىء منهما بدون القرينة كما فهم الواقف وجعله من
الاشتراك اللفظى واعترض عليه بانه يلزم اشتراك اللفظ بين وجود الشىء

وعدمه

وعدمه وهو مستحيل وفيه منع مع ان الاجمال يمكن بدون الاشتراك ايضا واما
كون الاشتراك على خلاف الاصل ففيه ان ذلك انما يصح اذا كان الوضع لاحد
المعنيين معلوما والاخر مشكوكا فيه واما مع كونهما متساويين فى عدم العلم
بالوضع فالاصل فيهما الحقيقة كما عرفت سابقا نعم يمكن ان يقال ان غاية ما
يحصل القطع به هو كون الاداة موضوعا لانتهاء الغاية اى كون ما بعدها
نهاية للحكم وهذا معنى كلى يصدق مع الدخول والخروج فادعاء وضعه لشىء
آخر مشكوك فيه مع فقد الامارة المعينة للوضع الذى هو امر حادث يكون الاصل
عدمه واللازم من ذلك ان يكون موضوعا للقدر المشترك اعنى كونه
غاية نعم مع وجود القرينة على الدخول يكون حقيقة وكذا على الخروج ومع
عدمها يكون حكم الغاية مسكوتا عنه فيعمل بها بمقتضى الاصول والقواعد
وهذا القول خير من الاشتراك لانه فى الحقيقة من قبيل تعارض الحقيقة
والاشتراك وقد عرفت ان الاول خير من الثانى لان الاصل عدم تعدد
الوضع كما فهم وتوقف آخرون لما راوه من الاختلاف موارد الاستعمال فلم يدروا
ايها الحقيقة وقيل ان كان من جنس المغيا نحو قوله تعالى الى المرافق وقولك قرأت
القرآن الى آخره فداخلة والا فلا نحو اتموا الصيام الى الليل ورد بانه يظهر من بعض
انها لم يتميز من المغيا بمفصل محسوس فداخلة كالمرافق لان تعيين بعض
الاجزاء ليس اولى من بعض فيحكم بالدخول والا فلا واختاره السيد
عميد الدين والشهيد فى شرحيهما على التهذيب قال الاول ودخول المرافق فى
الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان
غاية الشىء نهايته وآخره بل باعتبار عدم انفصالها عن ذى الغاية بمفصل
محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير فى الغسل عن غيره واما عند
انفصالها عن ذى الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفيه
نظر لمنع لزوم كون نهاية الشىء خارجة عنه وانما يستلزم كونه نهاية خروج
ما بعده عنه خاصة دون ما قبله وهل هو الا عين المتنازع فيه بل قد يدعى
ظهوره فى الدخول وان كان الاقوى عدم ظهوره فى شىء من حيث اللفظ

وعدم اعتبار الغاية بفصل محسوس يستلزم دخولها من باب المقدمة لا من
حيث دلالة اللفظ وهو واضح فتدبّر قال الشهيد ره ويتفرع عليه دخول المرافق
في الغسل والكعبين في المسح اصالة او من باب المقدمة ويظهر فايدته لو
قطعت اليد او الرجل من المفصل وتمييز المرفق او الكعب ان لم نحطها بالغير
لكن يبقى بحث هو ان اكثر المحققين كما عرفت قائلون بخروج الغاية واذا جعل
المرفق هنا غاية للغسل على ما هو المتبادر من تعلق الى باغسلوا تكون المرافق خارجة
على القول المعتبر مع ان دخولها اقوى عند المحققين وهو لا يجامع القاعدة ثم
وطريق التخلص من ذلك ما ذكره بعض المحققين من ان ما قبل الغاية لابد ان
يتكرر قبل الوصول اليها كما تقول ضربته الى ان مات ولا يجوز قتلته كذلك وغسل
اليد لا يتكرر قبل الوصول الى المرافق قال والصواب تعلق الى باسقطوا محذوفا
لان اليد شاملة لرؤس الانامل والمناكب وما بينهما او يستفاد من ذلك دخول
المرافق على ذلك القول لان الاسقاط ليس من رؤس الانامل اجماعا فلزم ارادة
المناكب وقد انتهى الى المرافق واذا لم تدخل في الاسقاط بقى دخولها في المامور
بغسله انتهى اقول وانت ترى ما في هذين الوجهين من التكلف والاقوى
في وجه التفصي ان يقال ان حكمهم بالدخول ليس من جهة تعلق الخطاب به
اصالة بل لان انفصال الواجب عن غيره غير معلوم فلابد من الادخال حتى يحصل
الواجب في ضمنه هذا وقد ذكر بعضهم الى ان هنا بمعنى مع نحو من انصاري
الى الله **الفايدة الثانية والعشرون** الاجمال لغة الجمع واصطلاحا كون اللفظ
بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره منه احتمالا متساويا وهو قد يكون
لفظا وقد يكون فعلا والاول اما مفرد بالاصالة كالقرء المشترك بين الحيض
والطهر او بالاعلال كالمختار المحتمل لاسم الفاعل والمفعول او مركب نحو او
يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي والثاني حيث تجرد
عن الوجه ولم يكن في الخارج ما تدل عليه والاجمال اما حال استعماله في موضوعه
كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من جزئياته او اجزائه
عند الامر باحدهما نحو وآتوا حقه يوم حصاده او حال الاستعمال في بعض

موضوعه

موضوعه كالعام المخصص بالمجمل نحو احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى وحال استعماله
في غير موضوعه كالعبادات حيث علم صرفها عن معنى الحقيقي ولم يعلم المراد منها
كما تقدم والبيان ماخوذ في اللغة من البين وهو الفرق بين الشيئين وفي الاصطلاح
الدالة على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه بالنسبة الى المخاطب فيها من حيث هو
كذلك اي يراد بذلك الخطاب والبيان نسبة بين المبين والمبين فيتوقف على
المبين لنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام والمطلق اذا ورد عليهما المخصص
والمقيد والمبين بالكسر قد يكون قولا وقد يكون فعلا وهما واضحان وقد
يكون تركا كما لو سكت عن ذكر الشيء المشكوك في اعتباره في المجمل مع كون المقام
مقام الحاجة وكما لو ترك فعل الامر الدال على الوجوب فيكون قرينة على عدم ارادته
منه والعلم بكون الفعل بيانا اما ضروري كعلم الوجدان واما استدلالي الدليل
اللفظي نحو قوله صلوا كما رايتموني اصلي ونحوه او الى الدليل العقلي كما لو امر بفعل
مضيّق بلفظ مجمل وفعل فعلا صالحا للبيان ولم يفعل له بيانا فانه لو لم يكن بيانا
لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد تقدم القول في البيان الفعلي اذا عرفت
هذا فاعلم انه قد تبين في موضعه من المسائل الكلامية ان تاخير البيان عن
وقت الحاجة غير جائز للزوم التكليف بما لا يطاق والاغراء بالجهل والاول
مخالف لطريق العدلية وكذا الثاني مضافا الى انه قبيح من الحكيم وهذا مما
اطبق عليه الاصوليون بل كل من لم يجوز التكليف بما لا يطاق وربما توهم
بعض القاصرين من الاخبار من جواز ما ورد من عدم لزوم الجواب
عليهم ع عن كل ما سئلوا عنه بل ان شاؤوا اجابوا وان شاؤوا امسكوا والاخبار
بهذا المضمون كثيرة وفساده واضح لان عدم الجواب دليل على عدم الحاجة
الامتناع بالمجال والاغراء بالقبيح وليس فيه عدم الجواب مع الحاجة الشرعية
بل العقلية ايضا بناء على ذلك لانهما بل غاية ما فيه اناطة الجواب بالمصلحة
وهو مسلم لا مجال فالكلام وبالجملة فالظاهر ان المراد انا بانفسنا عارفون
بالتكاليف الشرعية بل هي تؤخذ عنها فاذا كان المقام مقام ثبوت التكليف
بينّا الحكم والا سكتنا فلو فرض السكوت في مقام التكليف المقام المضيق

كان سكوتهم دليلا على خصوصية مصلحة عارضة مانعة عن التكليف في هذا المقام خصوصا
فيكون سكوتهم دليلا على انتفاء التكليف حينئذ لا ان التكليف باق بعد وانتم تعذبون
على الترك ومع ذلك لا يجب علينا البيان فانه بديهي البطلان بل يستحيل صدوره
عن معادن الحكمة والعرفان واما تاخير البيان عن وقت الخطاب ففيه الخلاف
المشهور المذكور في كتب الاصول فجوزه جماعة من الحنفية والاشاعرة مطلقا ومنعه
الغزالي وابو اسحق المروزي والصيرفي واخرون ونقل السيد المرتضى والكرخي
يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائيين والقاضي عبد الجبار
يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسن البصري يجوز تاخير بيان
ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر واستعمل في خلافه كالعام المخصص والمطلق
الذي اريد به المقيد والمنسوخ الذي تعقبه الناسخ والحقيقة التي اريد بها
المجاز فلا يجوز تاخيره مطلقا لا عن وقت الخطاب ولا عن وقت الحاجة نعم يجوز
تاخير بيانه التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان الاجمالي وقت الحاجة كما لو قال هذا العام
مخصص والمطلق مقيد مثلا واختاره العلامة ره ولنا جوازه وان كان له ظاهر
لانا لا نتصور منه ما نتعامله سوى ما يدعيه المانع من القبح كما سيجيء ونظهر
لك ضعفه فلا يمنع عند العقل فرض مصلحة في عدمه لاجلها كالعزم المكلف
وتوطين النفس على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب
الثواب لاجلها وفيه مع ذلك تسهيل الفعل المامور به ولان الخطاب بالمجمل
في الكتاب والسنة كثيرة مع عدم اتصال المبين به كذا قيل فتدبر والاولى الاستدلال
بما يظهر من تتبع الاخبار من سؤال الرواة عن مسائل وسكوتهم عن الجواب
وبالاحاديث التي اشرنا اليها الدالة على عدم وجوب البيان عليهم بعد
السؤال بل ان شاؤا اجابوا وان شاؤا امسكوا كما عرفت خروج وقت الحاجة
بالدليل القطعي كما هو بقي وقت الخطاب مندرجا تحتها ولو لم يجز تاخير
البيان عن وقت الخطاب لم يبق مصداق لها واستدلال الاشاعرة ببعض
الظواهر القرانية وغيرها مما لا دلالة لها على المدعى ولا فائدة في نقلها
فالاعراض عنها اولى وحجة المانعين مطلقا انه لو جاز لجاز خطاب العربي

بالزنجية

فصله

واريد منه خلاف ظاهره

بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما
والجواب منع الملازمة وابداء الفرق اذ لا يفهم العربي شيئا من الزنجية
بخلاف المخاطب بالمجمل لانه يعلم المعاني ولا يعين المراد منها فيطيع ويعصي
بالعزم على الفعل والترك اذا بين له قال المرتضى ره ان هذه الدعوى منهم غير
صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد
وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت
بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله في ثانيه وتكون اسلمها اليك
عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا تاخير العلم
بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير قدرة المكلف على الفعل ولا خلاف
في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا على ساير وجوه التمكن فكذلك
العلم بصفة العلم انتهى احتج المرتضى ره على عدم جواز تاخير بيان غير المنوع
مما له ظاهر واريد خلافه بقبح ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة لا يريدها
مع عدم اتيانه بقرينة صارفة عنها لانه يستلزم الاغراء بالجهل ومثل
لذلك بان يقول الامر افعل ويريد التهديد او اقتل ويريد الضرب
الشديد او يتحمار ويريد الرجل البليد من دون اتيان بقرينة عليها
ومما يؤيده ان الفرق بين الحقيقة والمجاز يظهر بذلك حيث لا يحتاج
الحقيقة الى قرينة ودليل بخلاف المجاز وايضا فان لفظ العموم مع فقد القرينة
يقتضي الاستغراق وحين الخطاب لا بد له من دلالة ما عليه والمفروض انه
خلاف مراد المتكلم واما على الخصوص والمفروض ان لفظ لا يدل عليه وحضور
وقت الحاجة ليس معتبرا في دلالة اللفظ فان الدلالة لا بد وان يكون من
من جهة الوضع فهو ثابت قبل الحضور وبعده على نمط سواء مع انه يختص
بالتكاليف واما سائر ضروب الكلام فلا يتصور فيها وقت الحاجة فيكون
جواز التاخير لا يتحقق الاستفادة اصلا ويكون وجوده كعدمه والقول
بانه يستفاد منه احد الامرين من العموم والخصوص يؤل الى القول بالوقف في
دلالة العموم بعينه وبين الخصوص واجيب اولا بالنقض بالنسخ فانه قائل

توديع
وداع كردن
بجهت رفتن

يجوز تاخير بيان الناسخ بل جعله كغيره شرطا المنسوخ حتى انه عد ما يعلم توقيته
الى مدة غير معينة على سبيل الاجمال من اقسام المؤقت وعلى هذا فلا بد من
دلالة لفظ المنسوخ على الاستمرار وبعد النسخ يعلم خلافه ولذا طرد بعض
العامة القول بالعدم فيه ايض كما اشرنا اليه واختاره العلامة في نه ايض
الا ان السيد ادعى عليه الاجماع على خلافه ومن العجب انه جعله وجها للنقض
على من منع تاخير بيان المجمل ولم يتفطن لورود مثله عليه ايض وثانيا ان
كون المنافي بين الحقيقة والمجاز هو القرينة مسلم لكن لزوم الاتيان بها ولو
قبل الحاجة ممنوع الا اذا قلنا بعدم جواز التاخير عن وقت الخطاب وتجرد اللفظ
عنها كذا قيل وفيه نظر والحق ان معنى اصالة الحقيقة هو الرجحان في نظر المخاطب
وكونها مظنونة ولا شك انه ثابت من حين الخطاب وليس ذلك من محل
النزاع في شيء انما النزاع في لزوم حمل اللفظ على هذا الراجح المظنون بناء على عدم جواز
ارادة المتكلم لغيره ومعلوم ان مجرد كونه راجحا ومظنونا لا يستلزم ذلك نعم لو كانت
ارادة الحقيقة مقطوعا عليها اطلاعا يكون بحيث يحصل له القطع بارادة المتكلم لها
كانت ارادته لغيرها مستلزما للاغراء بالجهل وهو قبيح واما مجرد الظن فلا يكفي
في كونه مراد المتكلم لا محالة وهو واضح ولا في لزوم حمله عليه لان العمل بالظن
والاكتفاء به يحتاج الى دليل سواء انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن
وهو لا يجري قبل حضور زمان الحاجة لامكان تحصيل العلم بمراد المتكلم بالتوقف
الى حضوره فان اتى بالقرينة يحصل له العلم بالمعنى المجازي وانكشف فساد ظنه
الحاصل له اولا والا حصل له العلم بارادة الحقيقي نظرا الى امتناع التكليف بما
لا يطاق فيبني ح على كون ذلك الظاهر مرادا واما ما قبله فهو مجرد ظن لا يمكن
البناء عليه مع التمكن من العلم فافهم ومنه يظهر ضعف القول بلزوم الاغراء
بالجهل فانه يلزم مع فقد احتمال التجوز وهو قبل وقت الحاجة موقوف على
القول بعدم جواز التاخير مط وقد عرفت انه مصادرة وتوضيح ذلك انه لا شك
في جواز تاخير القرينة اذا كان الكلام متصلا عرفا بحيث لا يخرج عن كونه
واحدا كما في تعقيب الجمل المتقدمة المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه مع قيام

القرينة

القرينة على رجوع القيد الى الجميع وايض فقد حكموا بجواز اسماع العام المخصص
بالدليل العقلي وان لم يعلم السامع دلالته عليه وكذا بالدليل السمعي من
دون اسماعه على قول الاكثر مع ان حديث الاغراء بالجهل لو كان على ما
توهم جرى فيهما ايض فلو بني الامر هنا على عدم امكان الحمل على العموم
الا بعد الفحص وكذا بني الامر هناك على عدم جوازه الا بعد حضور وقت
الحاجة ومنه يظهر الجواب من القبح العرفي فانه في محل النزاع ممنوع ومجرد
الاشتراك في التجوز لا يقتضي المساواة في الاحكام وكذا النقض بما ليس
من جنس التكاليف من ضروب الاخبار فانها لعدم امكان تصور وقت
الحاجة فيها يجب اتصالها بالقرينة وقضاء العرف بذلك لظهورها ايض مع ان تجريدها
عن القرينة حين الخطاب يصيرها كذبا لان معناه عدم المطابقة للخارج
وقبحه ظ ومنه يظهر الجواب ايض من قوله وايض فان فقد القرينة مط وانما
المفقود اتصالها بالخطاب وهو غير مضر كما لا يضر في التاخير مع اتحاد الكلام
عرفا وطول الزمان وقصره لا يؤثر في الجواز وعدمه واما انتفاء فائدة الخطاب
بنحو ما ذكره ويظهر جوابه عما ذكر في جواز تاخير بيان المجمل وارجاعه
الى القول بالوقف مح لظهور الفرق فيما بعد وقت الحاجة حيث يحمل
على العموم مع عدم اتيانه بالقرينة عندنا بخلاف القول بالوقف و
اما قبله فهو كالتوقف الى تمام الخطاب فكما لا يعد ذلك قولا بالوقف فكذا
هنا هذا خلاصة ما ذكره صاحب المعالم في جواب احتجاج السيد وهو
جيد ومنه يظهر ضعف تفصيل ابي الحسين اذ لا فرق بينه وبين قول
السيد الا في النسخ وقد علمت ظهور جواز تاخيره واما الفرق بين البيان
الاجمالي والتفصيلي فقد صرح به السيد ايض والتحقيق التام والبسط في
الكلام محل آخر وفروع المسئلة كثيرة قال في تمهيد القواعد منها ما
اذا قال لعبديه احدكما حر ولم ينو معينا فانا نامره بالتعيين فاذا عين
كان ابتداء وقوعه عند الايقاع الصحيح لما ذكرناه وقيل عند التعيين
ومثل ما اذا قال لاحد زوجتيه احدكما طالق ويبني عليه العدة

الخ منع فقد القرينة م

انتهى الفائدة الثالثة والخمسون في ان المطلق يفيد العموم بشرطين احدهما
تواطئ افراده كما عرفت سابقا وثانيهما ان لا يكون مذكورا لبيان حكم آخر اى الكلام
المسوق لاجله فيريد اثبات عمومه من جهة اخرى ليس الكلام مسوقا لبيانه ولا
مقصودا من الخطاب ومن ثم لما اشكل عليكم ثم لا يمكن الاستدلال بعموم هذه الآية
على طهارة موضع العض لان اطلاقها يدل على حلية كل عضو منه حتى العضو المعضوض
في حال عدم غسله فاذا احل الكل مع عدم الغسل كان طاهرا للاجماع على عدم حلية
اكل النجس وعدم شمول المطلق الاطلاق لمثل ذلك لانه مذكور لبيان تحليل الصيد لا
غسل موضع العض وعدمه حتى يستفيد بعمومه لعدمه لظهور سوق الآية لبيان
حلية الصيد بعد بيان التحريم سابقا فالسياق يشهد بان المقصود بيان الحلية
لا الطهارة والنجاسة وذلك اى عدم الشمول لمثل ذلك لان المطلق لا عموم فيه وضعا
وانما يحمل عليه لتحصيل الفائدة كما مرت اليه الاشارة وهى تتحقق بالجهة المقصودة
التى صار الكلام مسوقا لها وان لم يرجع الى العموم من الجهة الاخرى هذا مع تبادر
الاولى دون الثانية والمطلق لا يشمل الفرد الغير المتبادر كما علم في الشرط الاول
وانما لم يذكره لظهوره مما تقدم وانما اريد بيان جهة اخرى لعدم العموم
ذهب الشيعة والمعتزلة الى ان حسن الاشياء وقبحها عقليان اى ما حكم العقل
بحسنه بحيث يجب ان يكون عند الشارع كذلك ولا يجوز نهيه عنه وما حكم العقل
بقبحه يلزم ان يكون عنده تعالى كذلك ولا يجوز امره به بل كلما امر به الشارع يجب ان يكون
فيه جهة حسن يستحق بها المدح وان لم يكن معلومة عند العقل وكلما نهى عنه
يجب ان يكون فيه جهة قبح يوجب الذم وان لم يعرفها فما ليس فيه جهة حسن
ولا قبح اصلا ولا يجوز منه تعالى الامر به والنهي عنه وانكره الاشاعرة فقالوا انه
في الافعال شئ ملايمة للعقل او منافرة له ويحكم العقل بانه في نفسه مع قطع النظر
عن اعتبار الشارع وامره بحيث يستحق فاعله المدح والذم بل لا تفرقة عند العقل
بين نصرة المظلوم والكرامة وقتله وايلامه وليس احدهما عنده مستحقا للمدح
والاخر القدح بل الشارع جعل احدهما ممدوحا وامر به والاخر مذموما ونهى عنه
وليس ذلك الا بمحض اختياره واعتباره فلو عكس الامر انقلب وصار الحسن قبيحا

والقبيح

والقبيح حسنا ثم انه بعد اعتباره وامره ونهيه لا يصير الفعل ايضا ممدوحا عند العقل
او مذموما اى لا يحكم العقل بان ما امر الشارع او نهى عنه يستحق المدح او الذم بل بعد
اعتباره ايضا باق على تساوى الطرفين ولا يحكم العقل بان امتثال اوامره لازم في
الاجتناب عن نواهيه حتم نعم يحكم ان ما امر الشارع حسن وما نهى عنه قبيح بناء
على اصطلاح آخر للحسن والقبح وهو ان الحسن ما امر الشارع مدحه والقبيح ما نهى عنه
وذمه لكن كلامهم في مقام الخطابة مصرح بهما حيث انهم يستندون بالاعتبارات
والاستحسانات العقلية دائما كما لا يخفى على المطلع المتتبع للاحياء العلوم للغزالي و
غيره من كتبهم المؤلفة نظما ونثرا هذا والحق الاول وعمدة ما يدل عليهما
الوجدان ان يشهد بالضرورة بان للحواس الباطنة ملايمات ومنافرات
كما ان للحواس الظاهرة كذلك اى لها اشياء منافرات وكذا في المعقولات افعال ملايمة
للعقل بمعنى ان العقل يجدها في نفسها مع قطع النظر عن امر الشارع ملايمة لنفسه
ويحكم بان فاعله يستحق المدح وافعال منافرات له ويحكم بان فاعلها يستحق الذم
وان لنا قوى شهوية وغضبية وبهيمية وملكوتية قدسية ولكل منها ملايمات
ومنافرات ومقتضيات وجودية وعدمية نقلية وتركية ونجد بالبديهة
الفرق بين بعض الاشياء وانها حسنة مستحقة المدح كالاحسان ودفع الظلم و
بعض آخر وانها قبيحة مستحق الذم كاعانة الظالم وتحريصه على الظلم وان
لم يكن شرع اصلا وامثال ذلك مما لا يخفى على ان الاشاعرة يستندون في
فروعهم بالقياس والاستحسان ولا يتمشى ذلك الا على القول بهما فان
القياس يحتاج الى جامع وعلة وليس الا امرا عقليا مع ان ما استدلوا به على
حجيته مما يدل عليهما اى على الحسن والقبح العقليين ايضا كما لا يظهر لك مما تقدم من
الادلة التى اقاموها على حجية القياس سيما قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار
وان في ذلك لعبرة ونحوه ويشهد لذلك ايضا قوله تعالى يحل لهم الطيبات
ويحرم عليهم الخبائث لكونه في مقام الامتنان واظهار لطفه ولكون التكليف
على وفق المسئلة المصلحة والجواب الذى اجاب به الاشاعرة عما احتججنا به من شهادة
الوجدان بنحو ما ذكر بانه مستند الى الشرايع او العرف ونحو ذلك وذلك لما

نشاهد من ان كثيرا من الاشياء تقبح عند الانسان فعلها او تستبعدها او تتوحش
منها كثيرا اذا اكثر تكلف نفسه على فعلها مرارا ارتفعت عنه الوحشة والاستبعاد
وزال في نظره القبح المعهود الى ان يصير خلافه قبيحا في نظره وكذا نشاهد كل شيء
يستكرهه وينفر عنها طايفة او اهل بلد او اهل اقليم يستحسنه طايفة اخرى
واهل بلد واهل اقليم آخر حتى اكل اللفات والحياة وزرق العذرة واستيجار
النسوان وامثال ذلك مع كون جميعهم معدودين من العقلاء مع جودة افكار
المتلبسين بتلك القبايح التي هي في نظرنا قبايح وحسن سلقهم وتدابيرهم في امور
معاشهم اكثر اهل الصين والفرنج وغيرهم فعلم ان مستند الوجدان في شهادته
هو العرف والعادة وامثالهما وليس مستقلا بالادراك او العجز عنها عنه المزورة
في الحسن والقبح بهذا المعنى اي المعنى الذي ذكرناه في صدر البحث بل انما تقتضي
بالامر به او النهي عنه كما اشرنا اليه في بيان مذهب الاشاعرة وهو حكم العقل
بان الشرع امر بهذا ونهى عنه وبموافقة هذا لما تعارف بين الناس واعتادوا
عليه او مخالفته للعرف والعادة او الغرض فاسدا اذ لا يحكم العقل في كثير من اوامر
الشرع ونواهيه بحسنها او قبحها الا بعد ملاحظة امر الشرع ونهيه ومع قطع النظر
عنه يكون المامور به عنده مساويا للمنهي عنه مع اشتراك الجهة الضرورية بينهما
وبين ما يدرك وجه حسنها وقبحها من الشرع والعرف والعادة نعلم انه ليس
الباعث بحكمه بالحسن والقبح هو الشرع على انه لا يحكم بالفرق بين بعض القبايح
واضدادها من المحاسن من حيث هي هي كما عرفت مثل الصدق والكذب والعدل
والظلم بخلاف كثير مما خالف الشرع او العرف والعادة مما لا ينافي العقل حيث لا
يحكم هناك بقبحها من حيث هي مع قطع النظر عن الشرع والعرف والعادة ما حكمت
به هناك على ان المجيب لو سلم ان العقل الحاكم بامر الشرع او نهيه يحكم بالحسن
والقبح ولو من كونه عصيانا لله والطاعة كما يحسن موافقة العرف والعادة وتقبح
مخالفتهما من حيث الموافقة والمخالفة فقد سلم ان للعقل مدخلا في الحكم
بالحسن والقبح ولو في الجملة وثبت به المطلوب والا يسلم ذلك بل يدعي انه لا يحكم الا
بانه امر او نهى فقيه مكابرة لا يخفى لظهور ان العقل يحكم بوجوب طاعته تعالى

جهته

وحرمة

وحرمة عصيانه فان كان ذلك ليس وجوبا شرعيا وحرمته كذلك لزم التسلسل وان كانا
وجوبا وامتناعا عقليين فلا معنى لهما الا ما حكم العقل بحسن الطاعة او قبح المعصية
فاذا كان الفعل مما يصدق عليه الطاعة او المعصية كان مما يحكم العقل بانه حسن
او قبيح ايضا على انه لو كان تصورهما بذلك المعنى لزم توقفه على تصور الشرع
والعرف وغيرهما للامتناع ادراك المعاني الاضافية الا بادراك ما اضيفت اليه مع
انه كثيرا ما يتصورهما بدون تصورهما اي الشرع والعرف وغيرهما كما عرفت فضلا
عن تصور الموافقة والمخالفة لهما فان من لا يعتقد الشرع كثيرا ما يتصورهما وارباب
العادات المختلفة والتعارف المتبددة تراهم متفقين على حسن بعض الاشياء
وقبحها مع عدم تصور الشرع والعرف والعادة وكونهما لاجل المخالفة لاحدهما
مع انه لو كان كذلك اي حكمه بالحسن والقبح لاجل الموافقة الشرع والمخالفة لو لم يكن
الحكم بقبح المخالفة في موضع وحسنه في آخر كالمعروف ولا توجه بالجملة تراه في الاحكام
مختلف المدرك فيحكم بحسن بعضها وقبح بعضها ولا يدرك الحسن ولا القبح
في بعض آخر كالتعبديات منها فان قلت كيف يحكم بالقبح في بعضها مع انكم تدعون
التلازم بين حكم العقل والشرع وان الشرع لا يحكم الا بما يكون حسنا عقلا او قبيحا
كذلك قلت حكمه بقبح ما حكم به الشرع في بعض المواضع ليس حكما صحيحا مطابقا
للواقع بل هو ناش عن النقص والقصور والسر فيه ان الحسن والقبح قد
يرجعان الى الذات وقد يرجعان الى الوصف اللازم وقد يرجعان الى
الوجوه والاعتبارات كما سيجيء تحقيقه وعلى هذا فربما يكون الشيء حسنا
بالذات ولذا يدرك العقل وجه حسنه لكن تعرضه مصلحة مخصوصة و
اعتبارات عارضة بحسب الزمان والاحوال والاشخاص تصير لاجلها قبيحة
والعقل الناقص لنقصانه وقصوره لا يدركها فلاجل ذلك لم يحكم بقبحها اصلا
وكذا العكس والشرع لكمال حكمته وعموم علمه بالمصالح والوجوه الذاتية و
العرضية المحسنة والمقبحة حكم بحسن ما كان وجه حسنه ارجح في نفس الامر
او قبح ما كان وجه قبحه اتم وليس المدعى ادراك جميع الحسن والقبح الذاتيين
والعرضيين بل ان لكل منها مدخلا في الادراك في الجملة وان ما يدركه

مع نقصانه وقصوره لابد وان يكون كك وان كان فى نفس الامر ماهو اتم منه و
اكمل فافهم واما هذا الاعتراض فالغرض منه عدم استناد ما يدرك عقولنا
من الحسن والقبح الى الشرع على ما حسب يدعونه والا لادركت جميع الاوامر والنواهى
الشرعية على نمط واحد مع انها مختلفة فى الادراك وهذا لاينافى خطائها
فى مدركاتها فان قلت لانم ماذكرت دركت العقل حسن بعض الاشياء و
قبحها وهو مسلم لكن يجوز ان لايكون فى بعضها جهة حسن ولا قبح ويكون
مع ذلك متعلقا للامر والنهى فان الادلة التى ذكرتموها على عقلية الحسن
والقبح لاتدل على ادراكهما فى جميع الاشياء وهو واضح قلت فى الاخير اشكال
ينشأ من انه يجوز ذلك ليعلم المطيع من العاصى ويستحق الثواب بالطاعة و
العقاب بالمعصية ونمنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز وجود مرجح اخر غيرهما
يوجب الامر به او النهى عنه وان لم نعلمه مع انه لاينهض على الاشاعرة المجوزين
له اى الترجيح بلا مرجح ومن حصول الظن القوى من ملاحظة الاوامر وحسن
اكثرها والنواهى وقبح اكثرها ان الباقى كك ولا يتحقق شئ على خلافه بل ربما
يحصل العلم من تتبع الاخبار به اذ فى كل موضع سئلوا من السبب والعلة
عن حكم من احكام الله تع اجابوا بتحقيقها وتقريرها ولم يصدر عنهم ع
ما يدل على ان الله تع يامر وينهى بلا سبب يوجب ذلك كذا قيل والقائل
قطب دائرة الفضل والكمال فى حاشيته فى شرح العضدى قال وايض قال الله تع
فيحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث والظ ان المراد كل ما كان طيبا
فى الواقع لا بامر الشرع يحل لهم وكل ما كان خبيثا فى نفسه لا بنهى الشرع محرم عليهم
والظ من الطيب ما لايكون جهة قبح فيه اصلا كان فيه جهة حسن وح يندفع
احتمال ان ينهى الواجب تع عن شئ مع كونه فى نفسه خاليا من جهة القبح
وهو ظ لكن يبقى احتمال ان يكون شئ ليس فيه جهة حسن مع ان الشرع
امر به ولم يبطل ذلك بصريح الاية الشريفة قلت بعد التامل فى سوقها
اظنك تحكم ببطلان هذا الاحتمال ايض وفى الوجهين المذكورين وجها
للتردد والاشكال نظرا الى الاول وهو الجواز ليعلم المطيع من العاصى فلعلم

توقف العلم المذكور باطاعة المطيع وعصيان العاصى على مثل هذا الفعل العبث
المنزه منه الحكيم بل يحصل العلم المذكور بعد علم المكلف بوجه الحسن والقبح
كما فى التعبديات وان كان فى نفسه حسنا او قبيحا فانا لا ندعى ان كل شئ من
اوامر الشرع ونواهيه مما اطلع عقولنا على وجه حسنه وقبحه والا لما احتيج
الى بعث الرسل وانزال الكتب وتعليم الشرايع مع ظهور تفاوت العقول
والمدارك فى ادراك الحكم والمصالح والمفاسد مع اشتراكها طرا فى نقصانها
وقصورها بل كونها جهلا وعجزا محضا بالنسبة اليه تع بل ندعى ان فى الاشيا
ما يستقل عقولنا بعد ادراكه وانه لايمكن ان ينهى عنه الشرع كذا ندعى ان كل شئ
امر به الشرع او نهى عنه لابد له من مصلحة عقلية وحسن واقعى وقبح ومفسدة
كك وان لم ندركه او ادركه بعض دون بعض وح يظهر امكان كون بعض
الاشياء المامور بها والمنهى عنها شرعا حسنة او قبيحة فى نفس الامر مشتملة
على مصالح او مفاسد واقعية لاجلها امر بها او نهى عنها مع عدم ادراكنا
لوجوهها كما فى التعبديات المحضة كاحكام الحدود والديات وغيرها مثلا وما
ذكره من احتمال وجود مرجح اخر سوى الحسن والقبح الذاتى مدفوع بان سوى
ماذكره اولا من الامتحان وعلم المطيع من العاصى راجع الى الحسن والقبح اذ
لايتصور غيرهما جزما واما هو اى المذكور اولا من الامتحان فقد ظهر انتفائه كما
عرفت مما فصلنا واما انه لاينهض على الاشاعرة من حيث تجويزهم الترجيح
من غير مرجح وتصحيحهم اياه فواضح انه لايكفى بعد ما تبين فساده فى محله
واما الثانى وهو حصول الظن الاقوى عن ملاحظة اكثر الاوامر وحسنها الخ
فلانه مانع عن الوقوع دون الجواز اى غاية ما يدل عليه انه لم يقع من الشرع
امر او نهى خال عن المصلحة والمفسدة لا انه لايجوز منه ذلك بل يمتنع كما هو
المط والخلو عن الفائدة مشترك قال الفاضل المزبور ما حاصله انه اذا كان
العقل حاكما بحسن متابعة الشرع وقبح مخالفته حتى فى مثل ما لا يكون وجه حسن
ولا قبح فقد ثبت ما هو المقصود الاصلى هنا وهو ان جميع ما حكم الله فيه يحكم
العقل فيه بحسن او قبح وان كان بسبب حكم الشرع فيه والمناقشة بانه

تصحيحهم



يجوز ان يكون الواجب تع قد حكم بوجوب بعض الاشياء او تحريمه لا بسبب
فامرها سهل اذ لا فايدة مهمة في الحقيقة بعد العلم بان كل ما يحكم العقل بحسنه
او قبحه يجب ان يكون عنده تع كذلك وانه بعد حكمه تع في كل شيء يحكم العقل
بانه لا مجال الا للامتثال انتهى ملخصا ويرد عليه انه اذا كان الامر بهذه المثابة
فالبحث عن هذه المسئلة براسها مما لا فايدة فيه حتى عن وقوع مثل هذا
التكليف لو سلم جوازه اذ يكفي العلم بحسن المتابعة وقبح المخالفة و بعد حكمه
تع في كل شيء فلا فايدة في النظر في انه هل وقع من الشرع ما لا يكون مشتملا
على وجه حسن ولا قبح و بالجملة ان كان البحث عن الجواز مما لا فايدة فيه
فكذا عن الوقوع فلا وجه للاستدلال على عدم الوقوع عن الفراغ عن حديث
الجواز بعدم الفايدة مع الاستناد الى الظن ولو كان حاصلا من الاستقراء
في العقليات التي مبناها على القطعيات لا يغني عن شيء والحق في المقام ان
يق ان المستفاد من الادلة العقلية ان التكاليف الشرعية الصادرة عن
الشارع ليست الا كاوامر الطبيب المريض حيث ان مقصوده صحة بدنه وخلاصه
عن الامراض المضرة به فكذا مقصود الشارع صحة النفوس وازالة الامراض النفسانية
كاوامر الملوك والحكام حيث ان مقصودهم اضرار المامورين وانتفاع انفسهم
منه والطبيب لكون مقصوده ما ذكر لا يامر الا بما ينفع المريض في ازالة مرضه
ولا ينهى الا عما يضره في بدنه ولا شك ان احراق الذهب وتذويبه ليس الا
لغرض خلاصه من الغش الذي صار سببا لنقصه عن مرتبة الثابتة له باستعداده
وقابليته التي والخلاص لذاته لاجل الترقي عن المرتبة العقلية التي هي ثابتة
له بالفعل الى ما في القوة بقدر الاستعداد والقابلية فانه تع لم يخلق الخلق
لينتفع منهم بل انما لينفعهم كما قيل بالفارسية من نكردم خلق تا سودى كنم
بلكه تا بر بندكان جودى كنم اي يكون هذا هو المقصد الاصلي من خلق الخلق
بناء على كون افعال الله تع معللة بالاغراض ولانهم لما كانوا اثارا من صفاته
العليا واسمائه الحسنى حيث انهم اظلتها ومظاهرها والله تع يحب ذاته
وصفاته فخلقهم وان ترتبت عليه فوايد اخرى فان ترتبها لا يستلزم

كونها دواعي للفاعل على الفعل وغايات له وله نظاير في المحسوسات فكما ان خلق
الاجفان لكون حسن الصورة بها اكثر اوقع في نظر الحكيم من كونها المحافظة
الحدقة عن الريح والتراب وغيرهما وان كانت هي ايض من جملة فوايدها و
مصالحها فكذلك خلق العالم لظهور صفات العلم والقدرة واثر المحبة وغير ذلك
اولى من كونه لانتفاعهم منه وان ترتب عليه ذلك ايض بل القائلون بهذا
القول يدعون ان الغرض العايد الى النفس كما يستوجب الاستكمال المستلزم للنقص
المستحيل بالنسبة الى ما هو فوق التمام فكذلك الغرض العايد الى الغير وان كان خفيا
يظهر بالتامل والتحقيق لكن للكلام ميدان وسيع يضيق عنه المجال وله مقام اخر قد
بسطوا فيه المقال واستدل لعقليتهما ايض بانه مع تردد المامور بين الصدق والكذب
مثلا وفرض تساوي المرجحات الخارجية وقطع النظر عن الشرع وغيره يختار الاول
قطعا وربما يجاب عن هذا الدليل بان الاختيار للصدق بسبب لوازمه التي
لا ينفك عنها في نفس الامر وان قطع النظر عنها اذ لا يلزم من الفرض الثبوت
في نفس الامر لوضوح عدمه وكون الفرض مخالفا للواقع وانما يتبادر الذهن
الى الجزم باختيار الاول غلطا منه في اسناد الجزم الى نفس الحسن والقبح الذاتيين
وقطع النظر عن المرجحات الخارجية او ان الحكم بحسن الصدق بمعنى كونه موافقا
للغرض والمصلحة العامة لجواب والجواب عنه عن الشبهة السوفسطائية
في المنع عن حصول العلم بالاشياء عن جواز الغلط في الجزم بشيء من نفسه
من انه شبهة في مقابلة البديهة ويغني ذلك على ان القول بان يكون الحكم
بحسن الصدق بمعنى كونه موافقا للغرض او المصلحة العامة مكابرة صريحة
كيف ونعلم بديهة انه اذا قطعنا النظر عن المصلحة العامة ايض يحكم بحسن
الصدق بل اذا لم يكن موافقا للمصلحة احد يكون الحال كذلك بل اذا كان مخالفا
للمصلحة العامة ايض يحكم به مع ان حكمه بحسن الصدق ليس بمحض حكمه بكونه
موافقا للغرض او المصلحة حتى يكون معناه ذلك وما ذكره الفلاسفة في معنى
الحسن والقبح على فرض صحته لا ينافي ما ذكرناه اذ ليس مرادهم ان الحكم
بحسن العدل مثلا انما هو بمعنى كونه موافقا للغرض بل مرادهم انه اذا

جرد العقل النظر عن جميع الامور الخارجة ولاحظ مفهوم العدل من غير النظر
الى المصالح والمنافع التى يترتب عليه للحكم بحسنه بخلاف قولنا الواحد نصف
الاثنين فانا اذا لاحظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة نحكم والا فلا يمنع
احد من الفلاسفة حسن الاشياء او قبحها عقلا كما نقله العلامة فى بعض كتبهم
واستدل ايض بلزوم افحام الانبياء وانتفاء فائدة البعثة لولاها فان غاية ما
يمكن للنبى ع ان يقول انظر الى معجزتى حتى يتيقن نبوتى فيرده بان وجوب
النظر فى معجزتك اما بامرك وانا لا اصدقك واما بامر العقل والمفروض ان العقل
لا مدخل له فى الامر والنهى والتحسين والتقبيح فيلزم افحام النبى ع ومن البين
ان العقل لو عزل عن الحكم والامر لم ينفع قول النبى ع لانه اذا لم يكن مطبوع
لا ينفع مسموع كما قال على ع ان من العقل عقلان مطبوع ومسموع فما لم يكن
مطبوع فلا ينفع مسموع والمراد ان التعقل وادراك حقايق الاشياء ناش من
امرين احدهما ما جبل عليه الانسان فاختص به من بين الحيوانات من القوة
العقلية التى بها تميز الامور وتفصل بين الخيرات والشرور وهو امر مشترك
بين كل افراده بحسب الغريزة والفطرة وانما الاختلاف الحاصل بينهم فى مراتب
التعقل والادراك من العوارض الخارجة كالتعصب والتقليد وانغمار القوة
العاقلة تحت القوى الشهوية او صفاتها بالى باشها النظرية والعلمية على ما
حقق فى محله وان الاستعداد الفطرى حاصل على نمط واحد فى جميع الافراد
والثانى ما يتجدد ويحصل بارشاد المرشدين وتعليم اولى العقول الكاملة
والنفوس التامة المصفات عن كل كدر وظلمة والمتلالاه بنور من الله سبحانه
وتاييده وتعليمه كالانبياء والاولياء وخلفائهم والتدبر فى نواميسهم والكتب
المنزلة عليهم فادراك ما تعجز عن ادراكه العقول الناقصة بنفسها ولا تستقل
به بتوسط سفرائه الهادين يتوقف على عدم بطلان قابلياتهم الفطرية و
فساد استعداداتهم الذاتية بالتعصب والتقليد وانظلام نفوسهم و
تكدرها بسبب الرين والصداء الحاصل لها من مزاولة الشهوات وارتكاب
القبايح والسيئات التى تقتضى القوى الشهوية والغضبية وهذا واضح وقد

تبين

تبين فى محله بافصح بيان واتضح باوضح بينة وبرهان ان النفس الانسانية
التى هى كالمرآة القابلة لانتقاش صور المعلومات فيها تشترط فى قبولها خمسة
اشياء احدها عدم نقصان جوهرها فان النفوس وان كانت نوعا واحدا
الا انها ذات عرض عريض وتفاوت عظيم ولذا لا يصح تكليف الاطفال و
المجانين مع انهم يسمعون الكلام بل ربما يفهمون المراد الا انهم لا يعلمون
وجوب الامتثال وثانيها صفائها عن اخباث الشهوات كما يعتبر فى المرآة و
صقالتها عن الخبث والصداء ومن التوجه التام الى المطلوب فلا يكون له
ما يشوش الخاطر من اسباب التعيش والعلايق الدنيوية كما يعتبر فى المرآة
محاذاتها لذات الصورة ومن غيلها من التعصب والتقليد كما يعتبر فيها
انتفاء الحاجب بينها وبين الذات الصورة ومن استحالة المطلوب من ترتب
مخصوص للمقامات المناسبة له بشرايطها كما يعتبر فيها العثور على الجهة التى
فيها الصورة فبعد حصول الشرايط المذكورة تنتقش فيها عالم الملك والشهادة
وعالم الملكوت والجبروت بقدر ما يمكنه بحسب رتبته وتفصيل الكلام
له محل آخر واما معارضة الدليل المذكور بان القول بان وجوب النظر فى
معجزتهم وامتثال امرهم ثابت من الشرع اشارة الى ما ذكره الحاجبى فى قوله
النبى ع معجزتك لا يجب على النظر فيها الا بعد ثبوت الشرع بثبوت نبوتك
غير صحيح فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت
لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور وليس ذلك
من تكليف الغافل فى شئ فانه يفهم التكليف وان لم يصدق به فهذا
فاسد لان مجرد امر الشرع بالنظر اذا اوجب ذلك لزم وجوبه بالنسبة الى كل
من تكلف ذلك بل بالنسبة الى المجانين والاطفال ايض والقول بانه مشترك
الالزام لانه اى وجوب النظر على فرض كونه عقليا ليس امرا ضروريا يفهم
بديهة العقل بحيث لا يحتاج الى تجشم فكر ونظر بل نظرى يحتاج الى الدليل
فلو قال النبى ع انظر الى معجزتى حتى يتبين لك صدقى رده بان ذلك موقوف
على وجوب النظر وهو ليس امرا ضروريا لا يحتاج الى تجشم نظر فوجوبه

النظر في المعجزة موقوف على النظر فيه لانه واجب على النظر ام لا فان لا انظر حتى
يكون واجبا علي وانا لا اعلم انه واجب فظن على الا انظر آخر وهكذا فيتسلسل التسلسل
بط فوجوب النظر عقلا باطل فيلزم افحام الانبياء ايض فهو فاسد ايض لامكان ان
يثبت الوصول به فيتق بان اقامة الدليل من النبي واجب كما ان اظهار المعجزة
واجب عليه مع انضمام ان العقل يحكم بديهة بوجوب دفع الضرر المظنون
بل المحتمل ايض فلا بد ان ذلك متوقف على ثبوت وجوب اصغائه الى ما
يقيمه النبي من الدليل والتفكر فيه واستدلال ايض لعقلية الحسن والقبح
بلزوم انسداد باب العلم بالنبوة والاحكام الشرعية لتجويز الكذب عليه تعالى اذ
لا دليل على استحالته عليه تعالى الا القبح العقلي والقول بانه اى امتناع الكذب
عليه تعالى لكونه صفة نقص مجرد التمحل والتحكم اذ لا سبيل الى حكم العقل بكونه
نقصا الا من جهة حكمه بالقبح عن الحكيم ولا فلا دليل غيره اصلا والقول بجريان
عادة الله تعالى باظهار المعجزة على يد غير الكاذب واضح الفساد اما بالنسبة الى النبي
الاول فواضح لان ذلك فرع صدور عدة تكررت من الصدق حتى يعلم بانه صار
عادة منه تعالى وهو معلوم الانتفاء بالنسبة اليه واما الباقون فانا نتكلم في كل
واحد واحد منهم حيث لم يتحقق العادة قبله حتى يحكم بانه فيه صار عادة
منه تعالى فلا بد من تحقق كثرة من تلك الاحاد اليقينية بحيث يحصل العلم و
يستحيل العقل خلافه عادة كصيرورة المنكرة فضلاء مدققين في علم الهندسة
والحساب وذلك لما عرفت سابقا من ان الشرط في العلم مط سواء كان الطارئ
او العقلي او غيرهما عدم احتمال النقيض فيما ينسب اليه العلم من العقل والشرع
او العادة مثلا والا لم يكن فرق بينه وبين الظن نعم احتمال النقيض عقلا
لا ينافي ثبوت العلم العادي او الشرعي مثلا حتى انه يدخل فيما يخالف العلم العادي
مثل وجود انسان ذي راسين مع شدة ندوره بمجرد تجويز العادة وتوقعه
ووجوده في الخارج ولو نادرا ولا بد من كون الباعث لحصول القطع والجزم
وعدم احتمال النقيض هو ما تنسب اليه العادة والشرع والعقل مثلا فيكون المعتبر
في العلم العادي كون الباعث حصول كثرة عظيمة لا يرى لها مخالف بحيث توجب

الاولى ح

القطع عادة ومن اين يحصل القطع المذكور في كل نبي نبي مع عدم حصول
الباعث المذكور مع ما يتوهم من حصول العلم الضروري عقيب المعجزة بصدق
النبي فلا يلزم الفساد المذكور فاسد ايض فان حصوله بدون سبب خلاف
عادته تعالى بالوجدان الحكيم اى الوجدان بالبديهة بان حصول العلم من دون
سبب قادر على خلقه خلاف عادته بل عادته تعالى جارية بايجاد العلم
باسباب عادية معروفة كالعقل والشرع والعادة هذا مع استلزامه لمفاسد
اخرى ايض لجواز افحام الرسول اذ يقول ان العلم لم يحصل لي بعد فهذا
احد المفاسد وكون المعجزة بل ارسال الرسول لغوا لان القادر على خلق
العلم عقيب المعجزة من دون سبب قادر على خلقه من دون تجشم اظهار
المعجزة بل من دون تجشم الرسل وربما يتحملونه من المشاق والمتاعب
واعلم ان اغلب هذه الادلة والايرادات لا تسلم عن مناقشات ومجال
الكلام فيها واسع والاحسن احالة الامر في المطلب الى ما قدمناه والامن شهادة
الوجدان واعلم ان من المعتزلة القائلين بعقلية الحسن والقبح من يقول
بكونهما مقتضى وصف اللازم ومن يقول بالوجوه والاعتبارات والشيعة
لا يعينون ذلك بل المعروف من مذهبهم القدر المشترك وهو الصواب و
ذهب بعض المتاخرين الى تعيين الثالث اى الوجوه والاعتبارات وقال
قطب دائرة الفضل والكمال بانه الاغلب والاكثر وان اقتضاهما الذات
او الوصف اللازم نادرا وهو ظاهر الفساد لظهور المنافرة العقلية في بعض
الافعال القبيحة بالذات المستحسن فعلها باعتبار العوارض الخارجية كقتل
اطفال المسلمين والنساء واهل الورع اذا تترس بهم الكفار واكل الوالدين
لحم ولدهما الميت اضطرارا وامثال ذلك واذا يعتذر الفاعل بفعلها
ولا يعتذر عما لا ينافره العقل ويستشعر من نفسه خجالة الرذالة وقد علمت ان
عدة ثمرة هذه الدعوى تعلق الاحكام بالطبايع الكلية او الافراد بخصوصها
وما يتفرع عليه من المسائل ولعل نظر الفاضل المذكور الى ان الحسن والقبح
العقليين عبارتان عما يترتب عليهما الامر والنهي او الثواب والعقاب

ومن البين انه لو لم يكن فرض الذات التي تكون حسنة هي او من حيث وصفها اللازم
بحيث يبقى على حسنه او من حيث الاتيان بها وايجادها في الخارج في جميع اشخاصها
المتكثرة المختلفة المتبدلة بتبدل العوارض المشخصة والاعتبارات كليته ممتنعا
فلا اقل من كونها في غاية الندرة وليس مراده ان الذات الحسنة التي صارت
بسبب الاعتبار العارض المشخص قبيحة لا يبقى قبحها الذاتي وبالعكس ويؤل
حاصل الكلام ح الى ان ارتكاب الشر القليل لدفع الشر الكثير ارتكاب لاحد القبيحين
وكذا الاعراض خير القليل لاجل تحصيل الخير الكثير الذي هو اهم منه او لدفع
الشر الكثير الذي هو اعظم منه اقبال الى اعظم الخيرين واهمهما او ترك مفسدة
اهم من فعل مصلحة لا ان القبيح الاهون يتبدل عن قبحه الذاتي بسبب ذلك
او انه ليس قبيحا بالذات وكذا الخير القليل يصير شرا وقبيحا بمعنى ان حسنه ليس
مقتضى ذاته فيمكن تبدله حتى يرد هذا الاعتراض وتسمية الشر القليل
ح خيرا وحسنا والخير القليل ح شرا وقبيحا من جهة ان ترك الخير الاهم او فعل
الخير المستلزم الكثير قبيح الا ان قبحه من جهة استلزامه لترك الاهم او فعل
الشر الكثير وهو امر عرضي له وحسنه بالنظر الى ذاته فافهم واعلم ان الترديد
الذي ذكرناه في معنى الحسن والقبح اشارة الى ان ما صرح به اكثر المعتزلة من ان
الحسن ما يستحق فاعله الثواب والقبيح ما يستحق فاعله العقاب محل نظر
ان كان مرادهم الحكم الكلي فانه وان كان في بعض الافعال كذلك اي بحيث يحكم
العقل قطعا انه لو اثبت فاعله من حيث انه فاعله مع قطع النظر عن شيء آخر
كان مستحقا له وعفوه الفعل الا انه يجوز ان تكون بعضها بحيث يوجب حسنها
او قبحها الامر به او نهيه عنه لكن لا بحيث يستحق فاعله الثواب والعقاب
من حيث انه فاعل لا تاركه وان استحقهما بسبب الامتثال والعصيان مثلا
بل نقول ربما لم يستحق بسبب الامتثال ايضا فانه اذا امر احد احدا بامر فيه مشقة
كثيرة ونفع عظيم للمامور معا فلا يلزم على الامر ح اعطاء عوض للمامور بازاء
المشقة الحاصلة فان النفع الحاصل بانها يكفيه بدلا عنها ويتحملها العقلاء
قطعا كما ترى شرب المريض الدواء المر بامر الطبيب ولا يأخذ عنها عوضا

الشرح

بل عظم النفع بالنسبة الى المشقة كان تفضلا واحسانا منه بالنسبة اليه يستوجب
شكره اياه وعلى هذا فلا يمكن الحكم في شيء من الافعال بكونها بحيث يستحق الثواب
او العقاب لاحتمال كون القطع او الضرر الذي فيه كافيا له او عليه ولا يحتاج الى امر زائد
بل يجوز ان يكون نفس الفعل كمالا او نقصانا للفاعل ولا يستوجب به ثوابا ولا عقابا
بل ربما كان في بعض فقرات الادعية المأثورة عن ائمتنا الاطياب اشارة الى ذلك
ايضا اللهم الا ان يكون المراد من الاستحقاق لهما التعلق بما لا يكون في نفس الفعل
ما يكفيه للجزاء فافهم وللاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين وجوه الاول
لزوم امتناع النسخ من الحكيم لان الذاتي لا يختلف واجيب بان الفعل المحرم
وان كان عين الفعل الواجب بحسب الذات لكن يخالفه بالحقيقة المعتبرة شرعا
اذ هو من حيث تعلقه بمستحقه له ماهية تقتضي الحسن ومن حيث تعلقه
بمن لا يستحقه له ماهية مغايرة للاولى وقرره بعض المحققين بانه بعد اعتبار
الجهة يصير الفعل مختلفا ولو بالاعتبار فيصح لاجل تغاير الاعتبار ان يحكم الشرع
في احدهما بالوجوب وفي الآخر بالحرمة وليس المراد كون الجهة جزء الموصوف
كان يقال الحرام هو القتل وعدم استحقاق المقتول معا فانه تعسف بل هو سفسطة
بينة الفساد وقيل بل الاصوب ان يقال انه يجوز ان يكون ماهية كلية يحصل
باختلاف المصالح والازمان بفصول متنوعة فيكون حقيقة هذا الشيء في الزمان
الثاني غير حقيقته في الزمان الاول فلا ضير في حسن احدهما وقبح الآخر وفيه
انه اذا اريد التغاير الذاتي بذلك فهو سفسطة كما قلنا اذ اللحم الذي كان
حلالا وهو الآن حرام حقيقة متحدة بلا اختلاف ذاتي بينهما وان اريد التغاير
بحسب الاعتبار والجهة فهو مسلم الا ان العبارة غير وافية باداء المطلب والحق
في التفصي ان يقال ان الحق في الحسن والقبح الذاتيين خاصة كان العقليين هو
القول الاعم من الذاتيين والوجوه والاعتبارات كما اومأنا اليه ولا شك ان
الطبيعة الحسنة تصير قبيحة بالعوارض الخارجة وبالعكس والزمان له مدخل
في ذلك والحاصل انا لو قلنا بالحسن والقبح الذاتيين خاصة كان ما ذكره حقا
لكنك عرفت ان اكثر المقامات واغلب الموارد مما يكون متعلق الحسن والقبح

فيها الوجوه والاعتبارات ولاجل ذلك بينا الامر على ان المكلف به ما يصير شخصا
خارجيا لم يتعلق به امر ونهي ولا شك ان التكليف الثابت في الزمان الاول كان
مقيدا وموقتا وان الناسخ كاشف عن ذلك وح فلا ينقض كون الشيء حسنا
او قبيحا بحسب الطبيعة لكن خصوصيات الاحوال والاشخاص والازمان تبدل
حسنه او قبحه على حد ما قررناه آنفا فافهم والثاني ان الفعل الواحد يصير
تارة حسنا والاخرى قبيحا كالكذب بحيث انه يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي عن
ظالم مع كونه قبيحا بالذات وزايد قبحه فيما يحصل به ضرر عارضي واجيب
اذ لا يمنع حسنه بل هو ارتكاب لاقل القبيحين فليس حسنه على ما عرفت
بتبدل ذاته عما كان عليه من القبح الى الحسن بحيث صار حسنا بالذات ورد
بان القبيح الاخر الذي هو الاعظم قبحا هو خذلان النبي وعدم تخليصه
بالكذب ومع كونهما قبيحين يكون مأمورا بهما معا اذ القبيح ما يذم فاعله
مع فقدان الواسطة فيلزم التكليف بالمحال كذا قيل وفيه تأمل نعم اذا القبح
الاهون عورض قبحه بالحسن العارضي ولا مانع من كون الشيء قبيحا وليس
بقبيح ولا يلزم منه التكليف بالمحال انه مع التساوي يخير ومع رجحان
احد الطرفين يكلف بالراجح فمعنى القبح ما يذم فاعله بالنظر الى ذاته وان
لم يذم بالنظر الى العوارض فافهم ورد ايضا بان الكذب ح واجب فيدخل
في الحسن واجيب بانه مم الان يتمسك بالنصوص الشرعية الدالة على وجوبه
ح والحق في الجواب ان وجوب الكذب هنا من باب المقدمة اي بالتبع فان
قلنا بعدم وجوبها فالامر واضح وكذا ان قلنا بالوجوب لانه على القول لابد
لاجل التوصل الى فعل المقدمة فيكون وجوبه تبعيا فلا منافاة بين الوجوب
بالتبع والقبح الذاتي واما اللابدية الثالثة المقدمة عقلا فهي لا تقتضي ازيد
مما ذكر كما لا يخفى وقد اجيب عن الدليل باجوبة ضعيفة آخر لا محالة للتعرض
لها منها ما ذكره المحقق الطوسي ره من انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض
ولذا قيل فيه المندوحة عنه وفيه انا نفرض عدم امكانه ولا شك في كون
الكذب حسنا ح مع امكانه به كليا مستبعد جدا ومنها انا لا نسلم ان الكذب يصير

حسنا

حسنا هنا بل الحسن هو لازمه اعني عصمة النبي وحسن اللازم يقتضي
حسن الملزوم وفيه ان الكذب يكون واجبا بالنسبة فيكون حسنا فلا يمكن
منع وصفها الزومه اجتماع النقيضين اذا قال والله لاكذبن غدا ولاملكن
الرسول وهذا يدل على بطلان ذاتية الحسن والقبح دون الاضافية والشرعية
اما الاولى فلاختلاف المحل لكون الفعل بجهة محلا للحسن وباخرى محلا
للقبح فيختلف الاعتبار فلا منافاة واما الثانية اعني الشرعية فلان مع التعارض
يسقط اعتبار احدهما فلا تبقى تكليف به ولا محذور في ذلك لان تحققه
بمجرد اعتبار الشرع وجعله واعترض على التقريب المذكور في عدم ورود
الدليل في الاضافية بان الجهة هنا تعليلية لا تقييدية فلا ينفع تعددها
في اختلاف المحل ودفع التناقض كما تبين لك في بحث اجتماع الامر والنهي
ومن البين ان الجهة للحسن والقبح ليست جزء من حقيقة الفعل واجيب
بان معنى اتصاف الشيء بجهة واعتباره بصفة توجب حسنه واعتبار اخرى
بمقابلها توجب قبحه بديهي يحده العقل في خصوص المواضع فان تعدد الاضافة
مثلا يكفي لاجتماع المتقابلين كزيد يكون ابا لعمرو وابنا لبكر وفوقا بالنسبة
الى ما تحته وبالعكس وغير ذلك وكذا يمكن ان يكون شيء نافعا باعتبار ضارا
باعتبار آخر ويرجع ذلك الى كون الشيء ضارا في الجملة نافعا كذلك ولا ضير فيه بل
المنافاة في كونه ضارا في الجملة نافعا من جميع الوجوه وبالعكس وكذا لا ضير في
كونه ضارا في الجملة بجهتين بجواز اتصاف الشيء بالنقيضين باعتبارين مما يحكم
به العقل بالبديهة فلا تكون الجهة تعليلية لا ينفع تعددها في رفع التناقض
وما ذكروه من عدم الاكتفاء بها فيه انما هو بان يكون جهة علة للاتصاف
بعدمه وهو ضروري لكن يمكن ان يكون جهة علة للاتصاف بالحسن
في الجملة وجهة اخرى علة للاتصاف بالقبح في الجملة كما فيما نحن فيه انما هو
بان يكون فان تخليص النبي يوجب كون الكذب حسنا في الجملة وجهة اخرى
علة للاتصاف ولا ينافيه كونه قبيحا في الجملة ايضا نعم لو اوجب كونه حسنا
من جميع الوجوه كان منافيا له واجيب عن اصل الدليل بمنع كون ملزوم القبح

قبيحا بالذات بمعنى الاتصاف به حقيقة بل الاتصاف بالقبيح عرضي اى باعتبار لازمه فلا
يجتمع النقيضان فى محل واحد حقيقة لان الاتصاف العرضى ليس اتصافا حقيقيا كاتصاف
جالس السفينة على ما تقرر فى موضعه فيكون من قبيل التعبير عن المحل بالحال فيكون
معنى تحرك الجالس فى السفينة تحرك محله اعنى السفينة وهذا مجاز قطعا
فكذا الاتصاف باعتبار لازمه يكون من قبيل التعبير عن اللازم بالملزوم واعترض عليه
بانه انما يتاتى ادعاء كون الاتصاف عرضيا اى بالحسن او القبيح على القول بعدم وجوب
المقدمة وعدم اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده اذ اعرفت ان مال الجواب
الى عدم الاتصاف الحقيقى وكون اطلاق الاسم مجازا وهو انما يتاتى على ذلك
القول حيث يق ان ترك القبيح المفضى اليه واجب ولا يتم الا بترك المفضى الى
القبيح فيكون هو ايض واجبا وفعله حراما او يق ان ترك القبح واجب مامور به
فيستلزم النهى عن ضده ولا شك ان المفضى الى نقيض ذلك الترك ضد له فيكون
منهيا عنه وهو معنى القبيح واجيب بان المراد من الملازمة ان كان ما هو
الاعم من العلية فكون المفضى مقدمة مم وان كان خصوص العلية فثبوتها
بهذا المعنى مم كما فى بحث ان الامر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده الخاص
ام لا وايض فان النزاع فى الامر الصريح هل يقتضى عن ضده ام لا اما الحكم بوجوبه
فان الظ انه ليس داخلا فى محل النزاع على المش الا ان يدعى تحقق الصريح با
الصدق وترك الكذب مع انهم جعلوا كون مستلزم القبيح قبيحا دليلا لاقتضاء
الامر بالشئ النهى عن ضده على النهج المقرر فى تلك المسئلة اقول وفيه ان فى
هذا الجواب نظر فان المقدمة التى وقع النزاع فى كونها واجبة غير منحصر فى
العلة فان العلل الناقصة العقلية والشروط الشرعية والعادية كلها
من اقسام المقدمة والمعتبر فى المقدمة الواجب مجرد توقف وجوده على وجودها
وثبوت التوقف لا مجال لانكاره هنا كما لا يخفى والامر الصريح المتعلق بالصدق
يا ايها الذين آمنوا كونوا مع الصادقين والاخبار والايات تدل الدلالة على مدح
الصدق وذم الكذب وانه اعظم من سبعين زنية بامه فى جوف الكعبة
كثيرة مع ان الفرق بين القسمين اى الامر الصريح والضمنى لعله ليس بشئ لان

ادلة

ادلة وجوب المقدمة يشملها والحق فى الجواب ان اتصاف الترك بالحسن والقبح
فان كان باعتبار لازمه وهما الصدق والكذب الا انهما كان مقدمة لهما
على ما عرفت وللابدية العقلية فى المقدمة مع الاجمال الا ان كلاهما والشرعية
لا يستلزم الحسن الذاتى على القول بها اذ الواجبات الشرعية ليست باسرها
مما لها حسن ذاتى فقد يجب اكل لحم الميتة حال المخمصة وقتل العلماء المتقدمين
اذا تترس بهم الكفار وغير ذلك مضافا الى ما عرفت من ان وجوب المقدمة
على القول به ليس على حذو وجوب ذيها بل لاجل التوصل اليها فلا تنافى
الاجتماع مع القبح الذاتى فضلا عن العرضى الثابت له باعتبار لازمه المتوقف
عليه فتكون متصفة بهما بالوجوه والاعتبارات ومن هنا يتجه ما ذكره بعض
المحققين من ان الوصف بالعرض ليس وصفا لانما للذات الا ترى ان حسن
الغلام وقبحه ليس صفة لانه السيد فيرجع الى الوجوه والاعتبارات انتهى
كلام بعض المحققين الا ان الظ ان مراد المجيب انتفاء الاتصاف الحقيقى و
انبعاث كما يظهر من تمثيله بحسن الغلام وقبحه وان المزعوم للاتصاف
له بحسن ولا قبح الا مجازا اى باعتبار ذكر الملزوم وارادة اللازم ومن يرد
عليه ما ذكرناه من ان كونه مقدمة لا يقتضى اللابدية العقلية او الشرعية
ايض المقتضية لحصول حسن عرضى وقبح عرضى كما فيه الا ان غاية ما يلزم
منه ان لا يكون الترك حسنا بالذات ولا قبيحا كذلك بل بالعرض اى بالوجوه
والاعتبارات واما لازماه وهو الصدق والكذب فهما متصفان بهما بالذات
ولا ضير فيه لاختلاف المحل ثم ان فيهنا تحقيقات نفيسة لا مجال لذكرها
يرجع الى الكتب المطولات من ارادها ومنها قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا واجيب ولا بان القبح ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب
اذ المتبادر منه ما يتالم منه العذاب بالقبح والذم قد يكون بالقلب او باللسان
على وجه لا يترتب عليه الالم واجيب ايض بجواز العفو ثانيا كما هو راى
الشيعة من ان القبح وان استحق فاعله العذاب بمجرد ذلك الا ان الله سبحانه
من غاية كرمه يعفو ولا يعذب قبل تيان الرسل وانزال الشرايع اتمام الحجة

من وجهين تطبيقا القواعد العقل والظواهر الواردة في الشرع والجواب نمنع كون
كون استحقاق العذاب في الآية مقيدا باستحقاق العذاب الدنيوي بعد البعث
ثالثا اي العذاب بالخسف والغرق والقتل وغيرها واجاب بعضهم بان نظم الآية
بانه ليس من شاننا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة انما يثمل هذا التركيب
من مظان الاستعمال ومواقعه في مثل هذا المعنى كما في قوله تعم وما كنا ظالمين وما
كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل وما كنا نعذب عليه وان نفي التعذيب
في الآية يمكن ان يكون باعتبار كرمه وفضله تعم لا باعتبار فعل المكلف ففرق
بين عدم استحقاق العذاب بالنظر الى فضله تعم اولا استحقاق مع العفو فلا
يشتبه عليك الامر في الفرق بين هذا الجواب والثاني فاستحقاق العذاب بالنسبة
الى فعل المكلف وجوازه قبل البعثة لا ينافي الآية وما تدل عليه من عدمه بالنظر
الى فضله تعم فان الاحكام تختلف باختلاف الحيثيات وما بقي في البحث على الثالث
من ان نفي العذاب الدنيوي انما هو من حيث انه لا يليق برحمته وحكمته فنفي
الاخروي بطريق اولى لانه اكبر واعظم واشد وادوم ويؤيده ما ورد من
انه اذا ستر الله على عبده في الدنيا فاولى بان يستر عليه في الاخرة فاسد لان
اغلب العاصين لا يعذبون في الدنيا بل الغالب ان حالهم احسن من المطيعين
فانها سجن المؤمن وجنة الكافر كما نطقت به الاخبار وشهد به الاعتبار
بل لو كان الكل كفارا لكان لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون
وهذا مع دلالة كثيرة من الاخبار على كون الاخرة دار الجزاء والمكافات دون
الدنيا فلا يجري لاحد يعمله فيها الا ان يبالغ في معصية الله حتى يغضب عليه
فيسرع الى العاجل ايضا هذا مع ان تاويل الظاهر بالقاطع شايع عندهم فتاول
الآية بالادلة القاطعة الدالة على ثبوت الحسن والقبح العقليين ومنها
ان الطلب لا يعقل حقيقة الا متعلقا بمطلوب فلو كان طلب الشرع بواسطة
ما ذكرتم لتوقف تعلقه بالمطلوب على امر زايد والمراد انه لو كان حسن الفعل
وقبحه لامر غير الطلب حاصل في الفعل سواء كان راجعا الى الذات او الوجوه
والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالمطلوب لذاته واللازم باطل بيان الملازمة

الى

ان تعلق الطلب به يتوقف ح على امر زايد وما هو الشيء بالذات لا يتوقف
تعلقه بالمطلوب على امر زايد واما بطلان اللازم فلانا نعلم بضرورة العقل ان
الطلب صفة ذات اضافة تستلزم مطلوبا عقلا ولا تعقل حقيقة الا متعلقا
بمطلوب والجواب انه ان اريد ان وجود ماهية الطلب يستلزم تعلقه
بمطلوب معين اذا كان الطلب معينا اذ لا يتعين الطلب الا بتعين المطلوب
او ان وجود ماهية الطلب فيه يستلزم تعلقه بمطلوب ما ولا يتوقف في ذلك
الاستلزام الى امر آخر من صفة حقيقية او اعتبارية على ما يشعر به قوله عقلا
فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في انه في الوجود الخارجي هل هو يتوقف
على امر زايد ام لا وان اريد وجوده في الخارج يستلزم تعلقه بالمطلوب ولا يمكن
وجوده فيه الا متعلقا بالمطلوب فذلك ضروري يحكم به العقل فذلك ايضا
مسلم لكنه لا ينافي افتقار وجوده في الخارج الى امر آخر هو الصفة الحقيقية
او الاعتبارية وان اريد انه يستلزم تعلقه بالمطلوب ولا يكفي في ذلك مجرد ذات
الطلب والمطلوب ولا يتوقف على امر آخر فذلك ممنوع بل هو اول المسألة والحاصل
هذا الدليل ناش من اشتباه المفهوم بالمصداق اذ لا شك ان التوقف غير
مستلزم للتعقل وما ذكر انما يتعقل بما يصدق عليه الطلب دون المفهوم
كما لا يعقل منه مثل الداعي والمرجح مع ثبوت التوقف عليه ما افتقطن ومنها
انه لو حسن الفعل او قبح لذاته لم يكن الباري تعم مختارا في الحكم واللازم
باطل بالاجماع بيان اللزوم ان الافعال تكون ح غير متساوية في نفسها
بالنسبة الى الاحكام فاذا كان الفعل فيه احد الطرفين راجحا فالحكم بالمرجوح
عين خلاف المعقول فيكون قبيحا فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالراجح متعينا
عليه وانه ينفي الاختيار والجواب ان اختياره لترك القبيح لقيام الصارف عن
القبيح لا ينافي الاختيار كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام داع حسن
اليه لا ينفيه والحاصل ان الامتناع الغيري كالوجوب الغيري لا ينافي الاختيار
قيل وهذا الكلام لما كان من جهة المعتزلة لم يتوجه عليه ان افعال الله
تعم لم يتعلل بالاغراض فكيف يكون امتناعه تعم من المرجوح لغرض عن

في العقل

التنزه عن القبيح ووجهه بعضهم بان هذا امتناع بالغير وهو لا ينافي الاختيار
قيل وهذا الكلام لماكان وهذا اشتراك بين بين المعتزلة والاشاعرة ممن ينفي
الغرض عن افعاله تعم وليس المقصود ان الامتناع من القبيح لغرض التنزه حتى
يكون بناؤه على انه من جانب المعتزلة بل انه امتناع غيري وهو لا ينافي الاختيار
وبالجملة المراد ان امتناع صدور المرجوح امتناع غيري ناش عن عدم صدور
ارادة متعلقة به لكونه مرجوحا فكون الشيء ممتنعا بالغير بهذا النحو لا ينافي
الاختيار والقدرة عليه كما لا يخفى وهذا لا دخل له بكونه افعاله تعم معللة
بالاغراض وعدمه بل بناؤه على ان قبح الشيء صار علة لعدم تعلق الارادة
به وهو لعدم صدوره منه وهذا صحيح سواء صح كونه افعاله تعم معللة بالاغراض
ام لا الا ترى ان الحكماء القائلين بامتناع كون افعاله تعم معللة بالاغراض قائلون
بهذا القول ويثبتون العلل لافعاله تعم بلا شبهة فالمراد ان هذا لا ينافي
مذهب الاشعري من نفي الغرض لا ان يكون هذا امتناعا بالغير وعدم منافاته
للاختيار مشتركا بين المعتزلة والاشاعرة اذ لا معنى لذلك كما لا يخفى

الفائدة الخامسة والخمسون قد اشتهر الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في ان افعال
العباد اضطرارية ام لا فالمعتزلة والامامية على كون الفعل لهم اختيارا
والاشاعرة ينكرون ذلك بل ربما نسبوا الفعل الى الله تعم ولكن قال الشارح الجديد
للتجريد اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم واختيارهم
ام هي واقعة بقدرة الله تعم اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير
ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعم فان الفعل انما يسند
الى من قام به لا من اوجده فذهب الشيخ الاشعري انه ليس لقدرتهم تاثير
فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا
لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد
مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد من كسبه اياه مقارنته لقدرته
من غير ان يكون منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب
الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال لا بالايجاب

بل باختيار وقد طال التشاجر بينهم في ذلك فاطالوا القول فيه واكثروا من تصنيف
الرسائل وجمع الدلائل وتمييز الحق من الباطل واكثار القول بلا طائل وقد كتب
المحقق الخوانساري رسالة مبسوطة في ذلك نقلها ابنه المحقق في حاشيته
على شرح المختصر وعمدة هذه التشاجر انما نشأت من شبهتين مشهورتين اوردتا
لنفي الاختيار احديهما انه تعم عالم بالاشياء ازليا فلو علم صدور كل فعل من فاعله
فلو امكن عدمه لزم انقلاب علمه جهلا والاخرى ان افعال العباد ان كانت
لازمة الصدور عنهم ثبت المطلوب والا افتقر الى مرجح اخر ويعود التقسيم فيه
بانه ان كان لازم الصدور ثبت المطلوب والا افتقر الى مرجح آخر فيلزم التسلسل
وهو باطل او الدور وهو كذلك ايضا او المطلوب ويؤيدهما ظواهر بعض الآيات والاخبار
الا انها معارضة بما هو اقوى منها عددا او دلالة فمن الاولى قوله تعم خالق كل
شيء انا كل شيء خلقناه بقدر هو الله الخالق والله خلقكم وما تعملون قل
كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله هو الذي يسيركم في البر والبحر
من الثانية من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا ان الذين آمنوا وعملوا
الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير وغير ذلك مما لا يحصى والتاويل من الطرفين ممكن وان كان
الاولى تاويلها الظاهر ولهم في جواب الشبهتين وجوه مشهورة واغلبها
غير سالمة عن النقض والايراد مثل ما ذكره المحقق الطوسي في الاول
من ان العلم ليس علة بل تابع للمعلوم وتصور هذا المعنى مع العلم بان
علم الباري تعم عين ذاته وذاته تعم علة لجميع الاشياء لا يخلو عن اشكال
وما قيل في الثانية بعد تقرير الشبهة هكذا اذا كانت ارادتنا واردة علينا
من خارج وكانت الارادة الجائزة الانسانية الواجبة الانتهاء الى الارادة
الواجبة الحقة الالهية كان الانسان لا محالة مضطرا في ارادته لفعله
وما يضطر اليها هو المشية الوجوبية فهو وان كان فعله بارادته واختياره
الا ان ارادته لفعله ليست بارادته واختياره والا لكانت له في كل فعل ارادة
مترتبة غير متناهية هي ارادة الفعل وارادة الارادة وهكذا والجواب

بان الارادة حالة شوقية اجمالية للنفس حاصلة بعد تصورها كون الشئ
خيرا او نافعا في خير بحيث اذا نسبت الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه
بالذات كانت هي شوقا وارادة بالنسبة اليها من غير شوق آخر مستانف و
ارادة اخرى جديدة وكذا الحال في ارادة ارادة الارادة الى ساير المراتب
التي في استطاعة العقل ان لم يلتفت اليها بالذات ويلاحظها تفصيلا فكل
من تلك الارادة الملحوظة على التفصيل يكون بالارادة والاختيار وهي باسرها
متضمنة في تلك الحالة الشوقية الاجمالية المسماه بارادة الفعل واختياره
لا بمعنى ان تلك الارادة عين تلك الارادة بمعنى ان نفس الحرية المختارة للفعل
حالة اجمالية جامعة لان يفصلها العقل الى ارادة الفعل وارادة الارادة وهكذا
والترتيب بين تلك الارادات بالتقدم والتاخر بالذات لا يصادم اتحادها
في تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوحدانية فانه انما يمتنع في الكمية الاتصالية
والهوية الامتدادية لا غير فلذلك يستحيل ان يتخلل المسافة الاينية الى
مقدمات ومتاخرات بالذات هي اجزاء المسافة وابعاضها بل انما هي يصح تحليلها
الى اجزائها المتقدمة والمتاخرة بالمكان واما الحركة القطعية المتصلة الواحدة
المنطبقة على تلك المسافة الشخصية المتصلة فان العقل بمعونة الوهم يحللها
الى ابعاضها المترتبة بالسابقية والمسبوقية بالذات وسبيل الارادة في ذلك
سبيل العلم فانهما ينضعان من ثدى واحد في هذا الحكم هذا ما قاله قدس سره
ملخصا في دفع الاشكال والاعتراض عليه اولا بان التحليل العقلي على النهج الذي
ذكره انما يجري في امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة
وحدة في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية البسيطة كالسواد
مثلا فان للعقل ح ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا
كالقابضية للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة
بهما ثم بتقدم فصل على جنسه مع وجود الكل بوجود واحد واما في غيرهما
فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجرى مجرى الاجزاء ليس الا ما يخترعه العقل من
غير حالة باعثة له بحسب في نفسه وثانيا بان لنا ان ناخذ جميع تلك الارادة

بحيث لا يشذ عنها شئ ونطلب ان علتها اى شئ هي فان كانت ارادة اخرى
لزم كون شئ واحد منها خارجا وداخلا بالنسبة الى شئ واحد بعينه هو مجموع
الارادة وذلك محال وان كان شيئا آخر لزم الجبر في الارادة واعترض ايض بان
تحقق مجموع تلك الارادات اما ان يكون واجبا بحيث يمتنع عدم تحققها فيلزم
الاضطرار ويمتنع ان لا يتحقق تلك الارادة وبعد تحققها يجب صدور الفعل
البتة فيكون اضطراريا قطعا او لا يكون كذلك فاذا امكن ان ينتفي جميع تلك
الارادة في الواقع فالعقل يحكم بديهة بانه لا بد من مخصص آخر وراء الوقوع
سلسلة الارادة بدلا عن لا وقوعها فان كان ذلك المخصص هو الارادة لزم
ان يكون شئ واحد داخلا وخارجا وايض ننقل الكلام اليه وان كان شيئا آخر
فكذلك ننقل الكلام اليه انه هل يكون صدوره اضطراريا ام عن ارادة وهكذا
فتم واجيب ايض بان الفاعل المختار لما كان له الفعل والترك كان فاعلية كل من
طرفي الفعل بنفسه فذاته كافية في الفعل وعدمه فقد يفعل وقد لا يفعل من
وجوب ولزوم اما العدم فحاجته الى الداعي كما يقوله الاشاعرة مرجحا للترجيح
من غير مرجح او مع حاجته اليه لكن اعم من كونه راجحا في نظره على داع الطرف
الآخر او مساويا او مرجوحا كما ذهب اليه هذا المجيب واما ما يتوهم من لزوم
الترجيح بلا مرجح فيه فيندفع بان الارادة ليست امرا متوسطا بين المختار
وفعله بل الارادة اعتبار ينتزع من الفعل حال وجوده بل الفاعل هو ذاته بذاته
وقد يفعل وقد لا يفعل اما بلا حاجة الى داع او معهما كما عرفت واذا كان
هو الفاعل فلا يجب صدور الفعل ح ولا يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر
بل ذات الفاعل رجح وجوده في ذلك الوقت وفعله ولم يرجحه وقت
آخر ولم يفعله بدون سبب لا بفعله ولا بعدمه وهذا ليس ترجيحا بلا مرجح
بل ترجيح من غير مرجح ولا استحالة فيه وانما المحال بديهة وجود الممكن من
دون مرجح وهو الترجيح بلا مرجح ولا يتوهم من عدم توسط بين الفاعل
وفعله ان لا يكون مختارا له من كونه عالما بما يفعله ويكون له صفة يعبر
عنها بالتمكن من الفعل والترك وهي موجودة في حالتي فعله وتركه ويفعل

ويترك بنفسه من دون توسط شيء وبعد الفعل او الترك ينتزع منهما ان
الفاعل اختار ذلك الطرف فاوقعه فيكون الاختيار بهذا الاعتبار امرا انتزاعيا
من الفعل والترك ولعترض عليه بان حاصل هذا الجواب ان الفاعل المختار يفعل
ويترك من دون تغير في ذاته وصفاته الحقيقية او الاضافية المتقدمة على الفعل
بل انما يتغير صفته الاضافية التي هي اما نفس الفعل او الترك او معنى آخر اما متاخر
عنهما او حاصل في مرتبتهما ولا ريب حينئذ في انه لا يمكن ان يفعل احد في نفسه في
وقت ولم يفعل احد في وقت آخر من دون تغير لا في علمه ولا في تعقله ولا تفكره
في العواقب وتفطنه لبعض المصالح والمفاسد او في معاشرته او في اقتضائه
وقت الفعل والترك وغيرها من الامور وهل تجويز ذلك الا مكابرة صريحة
بل سفسطة فضيحة وليت شعري اي ترجيح لترجح احد المتساويين بدون
مرجح على هذا في الامتناع بل هما سيان في الاستحالة وعدمها وينبه على بطلانه
لزوم انتفاء فائدة التربية والنصايح والمواعظ والبشارات والانذارات و
الترغيبات والترهيبات المتكثرة لدخال الفعل بعد هذه كحاله قبل من دون
تفاوت وفيه مخالفة لعقل كافة ذوي الاذهان بل لجميع الشرايع والاديان
على ان احدا اذا اشتاق الى رؤية احد والتذ منها فاذا اقترب ميعاد المواصلة
يكون في غاية الاضطراب والتشويش خوفا من عدم الوصال لخلو الوعد وحصول
المانع او فتور الشوق او خلل في حسن المحبوب وامثالها وبعد حصول علمه
بانتفاء المانع فلا ريب في زوال اضطرابه بالمرة وتيقن حصول اللذة المتوقعة
جميع الموانع احتمال ان يزول بالاختيار باق فينبغي ان لا يزول اضطرابه اصلا
ولو فرض اضطرابه معتذرا بذلك لضحك منه العقلاء ونسبوه الى السفه
واحسن ما قيل في الجواب عن هذه الشبهة ما افاده بعض فضلاء المتأخرين
من ان المختار ما فعله ارادته بارادته ولا يلزم ان لا يكون ارادته بتعيين
ذاته والقادر المختار من اذا اراد الفعل فعله والا فلا لا من اذا اراد الفعل
ارادة الفعل فعل والا لم يفعل وغاية ما يلزم منه ان يكون الانسان مجبورا
في الاختيار ولا قصور فيه بل هذا هو الامر بين الامرين المذكور في كلام ائمتنا

المصطفين

المصطفين فالجبر بهذا المعنى مما لا ينكر بل هو الحق الذي لا محيص عنه فالذي
يجب ان نعتقده ان افعالنا صادرة باختيارنا عنا وارادتنا واما ان تلك الارادة
بارادة اخرى فلا لعل ان الحق ان يقول ارادة الارادة كالعلم بالعلم ووجوب
الوجود ولزوم اللزوم وساير الاعتبارات التي يحللها العقل ويعتبرها
وتنزعها فلا يلزم التسلسل لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار فلا
يلزم الاضطرار ايضا فان قلت لا فرق بين هذا من الاختيار وما يسمى اضطرارا
فيما يهم غرضنا من حصول الذم والتوبيخ والمدح والثواب والعقاب اذ لا يقدر
على ترك الفعل بعد حصول اسبابه سيما العلم الذي تتولد منه الارادة قلت ليس مجرد
العلم سببا للارادة او الفعل بل العلم بالمصلحة قد يصير في بعض الموارد سببا موجبا
للفعل او الارادة وقد لا يصير سببا لاحدهما كما ان الصالح والطالح يشتركان في العلم
بمنفعة الخمر مثلا وذلك يكون سببا لشرب الطالح دون الصالح وهذا هو الذي
كون الطالح مذنبا مستحقا للوم والعقاب دون الصالح غاية ما هنالك ان يقال
ان الذات والمادة مدخلا في الفعل والترك والمدح والذم وهذا بعد التامل
حق لا محيص عنه ويؤيده احاديث الطينة وما شاع بين الناس انهم اذا
ارادوا ذم احد قالوا ان ذاته كذا وكذا ولكن ليست الذات والمادة بحيث
لو اراد ان لا يفعل الشر لما امكنه اذ يجد كل احد من نفسه ضرورة انه لو
اراد ان لا يفعل الذي يريده ان لا يفعل بل بحيث لو خيره بينهما واعطى القدرة
مال الى الشر واختاره كما ان المزاج الصفراوي يميل الى الحموضات والسوداوي
لا يميل اليها مع اشتراكهما في القدرة على تركها او تهيئة اسباب الفعل والترك
لهما وكون الذات بحيث يميل الى الخير والشر ليس بمجعول بجعل الجاعل حتى
يرد اعتراض عليه بل المجعول الذي هو اثر الفاعل هو الوجود المحض الذي
لا شرية فيه اصلا وتمام الكلام يطلب من محل آخر والاولى احالة الجواب
عن الشبهة المذكورة الى الوجدان وهو من اقوى الادلة على اثبات المطلوب مع
ان البديهي لا يحتاج الى الدليل وبناء العقلاء قاطبة في امور معاشهم ومعادهم
في جميع الازمنة والايام وكذا العلماء في بيان الشرايع والاحكام والانذار

من المعاصي والآثام والترغيب في الاعمال الصالحة والحث على الاخلاق الحسنة اقوى
شاهد على ذلك ولزوم هذا مع توقف ارسال الرسل ووضع التكاليف والوعد
والوعيد والانذار والتهديد يدعى ذلك ولزوم اسند القبائح بدونه مع ان
الشبهتين واردتان في افعال الباري تعالى ايضا لانه تعالى يعلم صدور الفعل عن
نفسه ولو امكنه الترك لزم امكان انقلاب علمه جهلا وكذا الاخرى فان
افعال الله تعالى ايضا حادثة تحتاج الى المرجح فان كانت لازمة الصدور يلزم سلب
اختياره والا لزم الدور او التسلسل واجاب الامام الرازي بان المرجح هي
الارادة وارادة العبد لما كانت حادثة تحت الشبهة وارادة الله قديمة
فلا دور فلا تردد ورده المحقق الطوسي ره بانه لا ينفع في دفع النقض
لانه يستلزم كون فعله تعالى عن غير اختيار بل على سبيل الايجاب لان لم يتمكن
من الترك معها وان تمكن فان لم يتوقف على المرجح استغنى الجائز عن المرجح
وان توقف كان الفعل واجبا معه فيكون اضطراريا واجاب بعض عن الرد صاحب
المواقف بان ما الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري الى تخصيص المرجح بالمرجح
الحادث فيصير الدليل هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف
الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى
مرجح اخر ويتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل
معه ولا يستقل العبد فيه واما الباري تعالى فان فعله يحتاج الى مرجح قديم
في الازل يتعلق في الفعل الحادث في وقت معين وهو لا يحتاج الى مرجح آخر
فيكون مستقلا في الفعل فلا يتجه النقض ويتم الجواب وفيه ان حاصل الفرق
على هذا كون المرجح من فعله تعالى فيكون مستقلا في فعله بخلاف العبد حيث
يجب ان لا يكون منه دفعا للتسلسل والفرق بالاستقلال وعدمه غير مهم
انما المهم دفع الاضطرار واثبات الاختيار في الاول دون الثاني وهو مما
لم يندفع لان الحادث مع وجود المرجح القديم ان لازم الصدور فلا يكون
اختياريا وبمجرد العجز عن حل الشبهة لو سلم لا يصير سببا لبطلان المذهب
سيما بعد شهادة الوجدان به فان الشبهة في مقابلة البديهية لا ينفع

ولا

ولا تسمع المحقق الخوانساري فان قلت ما معنى قولهم ان الشبهة لا تسمع في
مقابل الضروري وان العجز عن حلها لا يقدح في ضروريته والقطع به ليست
الشبهة ايضا مبادئها الاولية مقدمات يدعي المشكك بداهتها ضرورة فان
كانت بديهية تذعن بها باحد الوجوه الستة المشهورة في البديهيات قال
الى التعارض البديهيين فلم لم يسمع عنادكما ولم يصغ الى عنادهما وان لم
تذعن بها بل يؤمى وينكر فهو الجواب عن الشبهة بعينه لان مرجعها الى المنع
الى ان قال ملخصه قلت لهذه العبارة معنيان احدهما ان المقدمة البديهية
في نظر العقل لا يلزم الالتفات الى الشبهة التي يورد عليها ولا يجب المتعرض
لدفعها ضرورة بطلانها البتة وعند التامل يظهر وجه دفعها وهذا المعنى
فاسد اذ مع عدم مطابقته لقولهم العجز عن حل الشبهة لا يقدح في ضرورية
الضروري ليس مطابقا للواقع ايضا اذ كثيرا ما يكون الشبهة بحيث لا يمكن لاحد
حلها مع الالتفات والتوجه اليها مدة مديدة كشبهة جذر الاصم وغيرها والثاني
ان المقدمة البديهية قد يكون رسوخ في العقل وجزمه بها بحيث لا يزول
بمعارضة شيء وان كان مما يجزم به العقل ايضا لو لم يكن تلك المقدمة في مقابلة
الا انها بسبب المقابلة يضمحل القطع به ويزول الجزم فيه وهذا المعنى صحيح
لظهور تفاوت مراتب الجزم واليقين مثله عدم اجتماع النقيضين وكون
الواحد نصف الاثنين من هذا القبيل وانكار العقل له بسبب تلك المقدمة
ليس من المنع المصطلح الكافي في دفع الشبهة ودفعها انتهى ملخصا ولما كان
البناء الموجود في صدر الكتاب على ترك المسائل المفصلة في الكتب الاصولية
او ذكرها على سبيل الاشارة الاجمالية فالاقتصار على ما ذكرنا في هذا الباب
اولى وانسب لوضع الكتاب ونحن لما وعدنا ذكر الاقوال والادلة في ح
على سبيل التوسط والاجمال فلذلك اخذنا في هاتين المسئلتين سبيل الاقتصار
الفائدة الستة والخمسون انكر بعض المتاخرين كصاحب المدارك واضرابه
حجية الاجماع المنقول استنادا الى ان العلم بقول المعصوم او قول جميع الامة
بناء على المشهور من اشتراط دخول شخص الامام في اشخاص المجمعين في زماننا

هذا و زمان الناقلين للاجماع كالمرتضى والشيخ وابن ادريس وابن زهرة
وغيرهم غير ممكن لتعذر الاطلاع عليه وهذا يدل على توهمهم ان الاطلاع
على اقوالهم بطريق الحس والسماع قالوا ولئن قيل يجوز ان نقله عن الغير الى
ان يتصل بزمان يمكن فيه ذلك اجبنا بانه يخرج الخبر عن الاسناد الى الارسال
وهو مانع عن العمل به فان المرسل ليس بحجة اذ لا يعلم حال الوسايط في الثقة
والضعف وربما يطعنون عليها بكثرة التعارض نا قليه بل من الواحد في
كتبه المختلفة بل في كتاب واحد كما قد يتفق للعلامة في المنتهى وغيره
ذلك ايضا مما يمنع عن الركون اليها والاعتماد عليها ويوهن الظن الحاصل
منها لو يعمل به الظن بل القطع بانه من قبيل التشهي والتحكم هذا كلامهم
في مقام الطعن عليها واتفق على اثرهم جملة من الاخباريين وربما اطالوا
القول في ذلك بتسجيع العبارات وتكرير المقالات وتغيير الفاظها الا ان
حاصل كلامهم يؤل الى ما ذكرنا ولا يزداد عليه في المدعى اقول قد سبق منا
الاشارة في بحث الاجماع الى ان مراد ناقله منه الاجماع المحقق المفيد للقطع
بقول المعصوم فان بنائهم لم يكن الا على العمل بالقطعيات وان التزم جمع
كثير منهم العمل باخبار الاحاد وادعى الاجماع عليه كما ذكرناه مرارا و
لا شك ان غير المحقق في الاجماع لا يفيد القطع وان حاله حال الخبر الواحد
بل هو فرع منه مع ان التعبير عن الظنى بلفظ يدل على القطع كقولهم اجمع
الاصحاب ومما انفردت به الامامية وعليه اجماع اصحابنا تدليس محض
وتغرير فكيف يجوز نسبته الى الاعاظم من الاصحاب وكون مرادهم الاطلاع
على اقوال الائمة بالحس والسماع مع غاية انتشارهم في الاقطار وكثرتهم
في الاعصار ووضوح تعذر ملاقاتهم لكل الائمة مع ذلك مما يقطع العقل
بفساده وكيف يمكن نسبتهم الى ذلك للزوم الجهل منه والقصور او الفسق
والجمود وهو التدليس بل المراد الاطلاع على الاقوال بطريق الحدس
كالاستقراء والعلم الحاصل بالشياع وهذا كما ان العلم بان محمدا ص كان
موجودا وان ذو القرنين كان موجودا وامثال ذلك بديهى لحصول

من غير

من غير ان يعلم ان له سلسلة سند وان كل سلسلة من السند بالغ عددا
لتواتر بل يحصل من التظافر والتسامع كما هو واضح فليس ذلك من قبيل
النقل الحسى حتى يخرج الخبر من جهة عدم العلم بالسلسلة والعدد من
الاسناد الى الارسال وانكار امكان حصوله مكابرة محضة كيف وتحققه
لامثالنا مع بعد العهد عنهم وعدم تمكننا في اغلب الموارد من القطعيات
في ضروريات الدين والمذهب مما لا يمكن انكاره سيما مع سعة دايرتها في
كونها اصعب حصولا من الاجماعات النظرية كما عرفت مرارا وكذا اغلب
الاجماعات المركبة لما تبين لك من ان اتمام مسئلة من المسائل من النص
بدون انضمام الاجماع غير ممكن لكونها اخص من المدعى ولا اقل من جهة اختصاص
الخطابات بالمشافهين فلم لا يكون حصوله لهم لقرب عهدهم بزمان المعصوم
وتمكنهم من القراين المفيدة للقطع فيما هو خفى للمدرك عندنا لخفائها عنا
وتجدد الحوادث يوما فيوما وبسط طول المدة واشتداد الحيرة فاذا كان
الناقل للاجماع عادلا بالغا اقصى مراتب الفضل والكمال وادعى حصول العلم
الحدسى له وامكن في حقه ذلك لزم قبول خبره لعين ما يدل على حجية الخبر
الواحد فان كان عمدة ما دل عليه كما هو كذلك اى هو العمدة هو الدليل العقلى
اعنى انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن الموجب لحجية ما يحصل فيه
الظن الاقوى لدى المجتهد المستفرغ وسعه في ذلك فلا شك في حصول
امثال ما يحصل من الخبر الصحيح لو لم نقل انه اقوى لكونه عالى السند مقطوعا
بعدالة راويه بخلافه وان كان مفهوم قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
قاصرا في الحجية مع انه اى الاجماع المنقول الذى ادعاه الشيخ ره في العدة
من ادلة حجية الخبر الواحد ايضا نقلوه في ادلتها ومنه يظهر فساد قولهم
ان النقل يخرج الخبر عن الاسناد الى الارسال فان النقل ليس حسيا كالاخبار
حتى يشترط فيه ذلك على ان نقل الاجماع لا يتصور من غير الفقهاء لانه من
وظايفهم وشانهم والمنع عن العمل بالمرسل انما هو للجهل بالواسطة
هل ثقة او غير ثقة ولذا انه لو قال الراوى انه ثقة كان الاقوى قبوله وههنا

لاجهل بالواسطة للعلم بان الوسايط هم الفقهاء وهم عدول فانهم وكذا
ظهر عاقدمنا فساد حديث المناقضة لانه غير مضر في العدس سيما مع كون الفقهاء
مكلفين بتجديد النظر ففي كل نظر جديد يحصل لهم من التتبع والاحاطة و
الاطلاع على ما لم يطلعوا عليه اولا القطع بخلاف ما حكموا به حدسا ومعلوم
ان الواجب على المجتهدين ان يعمل كل منهم بما ادى اليه اجتهاده في حال اجتهاده
مع ان المناقضة لو تصدى الجمع بينها وصارت ذلك سببا لارتداد بعضهم و
فساد عقيدتهم بل كثيرا ما يتحقق المناقضة بالنسبة الى راو واحد كما وقع
مرارا مع انه يمكن وقوع الحكمين منهم كما ذكرنا في الخبرين المختلفين للتقية او
المصلحة المخصوصة وفوقع الاجماع على كل منهما انقطن **الفايدة السابعة والخمسون**
قد تقدم ان المجمل ما لم يتضح دلالته اما لعدم العلم بمعناه اى لعدم تعيينه فالثانى
كالمشترك مع فقد القرينة المعينة لاحد افراده والاول وهو عدم العلم بالمعنى المراد
من اللفظ اما بسبب التوقف في المعنى الحقيقي والمجازي وهو عدم القرينة على
تعيين المراد كالامر بين الوجوب والندب مثلا على القول بالوقف او بسبب
حصول العلم من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي بعدم ارادته وعدم
قرينة معينة على المراد كالعبادات على ما سبق تحقيقه في اول الكتاب
ثم انه لا شك في التكليف بالمجمل مع فقد المبين في وقت الحاجة قبح للزوم
الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق وقد سبق الاشارة اليه ايضا لكن امتناع
المزبور بالجهة المزبورة انما هو مع عدم التمكن من الامتثال ولو بالاتيان
بالمقدمات او الاجزاء المشكوكة بحيث يحصل القطع ولو بالدليل الغالب بحصول البراءة
واما مع التمكن منه بانضمام مقدمات خارجية فالتكليف جايز بل واقع في
الاحكام الشرعية كقاضي الفريضة المنسية التى لا يعلمها بشخصها وكوجوب
الاحتراز عن الثوبين المغصوبين والانائين المشتبهين لوضوح ان التكليف
الشرعي ليس لاقتضاء تلك الصلوة الواحدة المنسية بشخصها والاحتراز عن الثوب
بعينه والاناء النجس بعينه وكل منهما غير معلوم للمكلف فيكون مستحيلا
للزوم التكليف بما لا يطاق مع ان التكليف ثابت فيهما قطعا كالاحتراز عن

الثوب

الثوب الغير المغصوب والطاهر ايضا والاتيان بالصلوة الغير الواجبة قطعا من باب
المقدمة والدليل المذكور للاستحالة غير جار فيه كما يخفى ومقدمة الواجب واجبة
عقلا فلا شك ولا ريبة والتكليف بالعبادات من هذا القبيل اى حصل شغل الذمة
بامر غير معلوم لما عرفت في صدر الكتاب ويمكن الامتثال بالاتيان بكل ما يسد
باب الاحتمال بدون عسر وحرج فلا ضير في التكليف ولا يمكن القول بان التكليف
بالمجمل غير صحيح فالزايد على القدر المجمع عليه منفي بالاصل وقد سبق القول في
ذلك في بحث اصالة البراءة **الفايدة الثامنة والخمسون** قد اشرنا سابقا الى ان
بعض المجتهدين كالعلامة اعلى الله مقامه ذهبوا الى وجوب الغسل لنفسه
واستشكل بعض متاخريهم كصاحب المدارك والذخيرة في الوضوء ايضا فمال
الى وجوبه لنفسه مع اعترافه بانه لا قائل به من الاصحاب الامامية وهم مما
نقله الشهيد في الذكرى عن بعض الاصحاب وانما مالوا الى خلاف ما افتى به الاصحاب
استنادا الى ظواهر الاوامر المطلقة بدون تقييد بالعلة وتفصيل الكلام في
هذه المسئلة موكول الى الكتب الفقهية لكن يرد اشكال على القول بالوجوب
كذلك اى لنفسه او رده الاستاد وقد اشرنا اليه مجملا في الفوايد السابقة
في تفصيله وانما فصلنا الكلام في هذه المسئلة وكررنا مع عدم كون هذا
الكتاب محلا لها تبعا للاستاد حيث انه اشار في الفوايد القديمة
بمثل ما ذكرناه سابقا وفصل القول كما هنا في فوايده الجديدة وقد عرفت
انا لم نخالفه في امثال هذه الامور انه لا يكون على ترك الغسل مثلا بناء
على ذلك عقاب لصلاة الا مع حصول الظن بالموت ولو ترك في ذلك الوقت
يعاقب بعقاب واحد على الترك في تلك الحالة لكن لو اتى بالغسل عقيب
كل حدث الى تلك الحالة يصدق على كل من الاغسال الماتى بها عقيب
كل حدث انه واجب موسع فيلزم تعدد الواجبات التى يعاقب على
تركها مطلقا ولا يكون فرق بينها وبين المستحبات فان المستحب ما لا يكون
عقاب على تركه وهنا ايضا يصدق انه لا عقاب على تركه مع ان الواجب
عبارة عما يكون على تركه العقاب ولو قيل بتضيقه بضيق الوقت للعبادة

المشروطة به ايضا فيظهر فيه اثر الواجب وهو ترتب العقاب على الترك قلنا لا شك
فى كون الضيق المذكور لاجل العبادة المشروطة به لا الوجوب الذاتى او لا مدخل
لضيقها فى وجوبه لنفسه فيكون معناه الوجوب لغيره وكون العقاب على ترك
ذلك الغير كما هو المشهور ثم ان تضيق الغسل مثلا بظن الموت لا معنى له لعدم امكان
الغسل معه عادة اذ ما دام الانسان له احساس وشعور وقوة على الاتيان
بفعل من الافعال الجوارح لا يظن بموته بل يظن ببقائه وبعد ارتفاع طمعه عن
حياته يختطف فلا يقدر على الاتيان بشئ الا قليلا لكن اخبر المخبر الصادق بانه يموت
او من غضب عليه السلطان المقتدر وبعث وراءه ليقتله فانه يحصل له الظن بالموت
فكيف تصرف الاوامر المتكاثرة الواردة فى الاخبار اليه بل ينبغى صرفها الى الفروض
المتعارفة وهى فعله لاجل العبادة المشروطة به المستلزم للوجوب لغيره كما يشهد
كثيرا من الاخبار ايضا على ان التضيق بضيق العبادة لا يرفع الاشكال اذ الكلام
فى كل غسل يؤتى به عقيب كل حدث الى ان يضيق وقت العبادة مع انه ربما
يتوضأ او يغتسل لايجاد حدث آخر كالنوم ووطى الحاملة بعد اخرى وغير
ذلك ولا يمكن القول بان اتصافها بالوجوب لاجل العقاب على ترك الضيق
لو فرض الترك فان المضيق المزبور لاجل صلوته عقيب حدث اخر غير هذا كذلك
الصادر عقيبه وضوء آخر والحدث سبب الوجوب وواجب مستقل علىحدة
اى فان كان الضيق المزبور واجب مستقل علىحدة جاز ان الكلام فى الماتى
بها عقيبا لاحداث الاخر ولا معنى لتعدد الاسباب الشرعية واعتداد
المسبب لا مع التداخل وهو على خلاف الاصل مع انه لا معنى له اى التداخل
هنا فانه اى التداخل عبارة عن الاتيان بواجبات متعددة يكون على تركه منها
عليحدة عقاب فى فعل واحد كما فى غسل الجنابة والحيض وليس هنا عقاب الا
على ترك الاخير وانه يحتاج التداخل الى النية اى نية جميع ما يريد تداخلها
من الاغسال مثلا ولا معنى هنا لها اذ لا يحتاج الغسل الواقع عند الظن بالموت
الى نية لكل حدث صدر منه اجماعا بل الى نية الغسل للحدث الصادر قبله
وبالجملة لا معنى لكون الشئ الواجب مخيرا بين فعله وتركه بدون بدل

الا ان يق بان المكلف لا يجب عليه الطهارة الا بعد الشروع فيها كما فى الاعتكاف
انه لو ترك ح اى حين ما شرع يكون معاقبا على الترك كما اعتذر به الاصحاب فى
استظهار المستحاضة والظ بل المتيقن من كلام القائلين بالوجوب الذاتى انهم لا
يقولون به اى بالوجوب مع الشروع ولو فرض ذلك اى قولهم بذلك لم يكن
عليه دليل لاصالة عدم الوجوب مط ولم تساعدهم عليه ادلتهم لان
الظواهر مطلقة لا اختصاص لها بالشروع ومما ذكر ظهر فساد ما يدعى من ان
الجزء الاخير بدل فيصدق على كل جزء من الاجزاء السابقة انه يكون على
تركها العقاب لا الى بدل فان البدلية انما تصح اذا كان الواجب واحدا منها
لا اذا كان الواجب كل واحد وهو واضح وكذا القول بان المامور به هو
الطبيعة المشترك بين الافراد فان الحدث لما كان هو السبب للوجوب فتعدده
يوجب تعدد المسبب وهو الغسل او الوضوء فلا معنى للبدلية ح او لكون الطبيعة
المشتركة بين الافراد مامور بها مع انه لو كان المامور به هو الطبيعة حصل الامتثال
بمرة واحدة وكان ايجادها مرة ثانية وثالثة مشكلا كما تحقق فى محله وسبق
الكلام فيه مستوفى وكذا التمثيل بالموسع لما ذكرنا فان صلوة الظهر مثلا بعد ما
اتى بها واحدة مرة تعلم بصح الاتيان بها مرة اخرى ولا يرد ما ذكر على القول بالوجوب
لغيره لصدق الاستحباب الذاتى على كل واحد منها وكون العقاب على ترك ذلك
الغير كما فى الاجزاء واعلم انه لا اختصاص لهذا الايراد بهذه المسئلة اى مسئلة الغسل
والوضوء بل فى كل موضع يكون الامر فيه كما ذكر ومنه قول بعضهم فى كفارة الحيض
ونحوها ان المكلف اذا تكرر منه الحرام الذى يوجب الكفارة فان كفر عقب
كل مرة تعددت الكفارة والا فلا وبما ذكر ظهر فساد قولهم عذرا بجواز التداخل
من العلل الشرعية بجواز اجتماعها على معلول واحد لكونها امارات ومعرفات
وليست علامات عقلية حتى لا يجوز تعددها كالعلل الاعرابية وذلك
لانه لا تامل فى الجواز لكن الاصل والظ يقتضيان العدم الا ان يكون دليل
خاص على الجواز فلم يلزم منه الفساد المتقدم فى الوضوء والغسل والله العالم
الفائدة التاسعة والخمسون قد تقدم فى الفائدة الرابعة تفسير المطلق اجمالا

لكن لما كان المصطلح بينهم فى هذا المقام ما هو اعم منه لدخول النكرة المثبتة ونحوها فلا بد
من تفسيره ثانيا فنقول ههنا ان التفسير الشايع فى كلام القوم انه اللفظ الدال على
شايع فى جنسه وقالوا يخرج بالاخير اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها
وقال العلامة فى يه ولخروجها به نظر فالاولى زيادة على البدل ووجهه الشهيد
بان معنى شياعه فى جنسه وجوده فى كل فرد من افراد ذلك الجنس والعام ليس كذلك
اذ ليس موجودا فى كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من الافراد موجود
فيه وقال الشهيد الثانى والفرق بين المطلق والعام مع اشتراكهما فى الحكم وهو
الحمل على جميع الافراد ما لم يظهر المقيد ان العام هو الدال على الماهية لا بشرط
باعتبار تعددها والمطلق هو الدال عليها من حيث هى لا بقيد وحدة ولا تعدد
ومرجعه الى ان العام هو الماهية لا بشرط شئ والمطلق هو الماهية لا بشرط شئ
انتهى وقال ابنه فى المعالم بعد تفسير المطلق بما ذكرنا بمعنى كونه حصة محتملة
لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك قال فى الحاشية وانما فسر الشايع بالحصة
ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات ان المطلق ما يراد به الحقيقة من
حيث هى هى وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهوم انتهى ثم قال
والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع فى جنسه وقد يطلق المقيد على معنى آخر
وهو ما اخرج عن شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين المؤمنات
لكنها اخرجت من الشايع بوجه ما الى ان قال فهو مطلق من وجه ومقيد من
اخر والاصطلاح الشايع فى المقيد هو الاطلاق الثانى انتهى اقول وعلى هذا
يكون المطلق بالمعنى الاول اعم من المطلق بالمعنى الثانى وبين المقيدين عموم
من وجه وقال الشهيد فى ح يب واما المقيد فيفسر تارة بما كان معينا كزيد
وهذا الرجل وانا وانت وتارة بما كان دالا على وصف مدلوله بصفة زايد
نحو ثوب مصرى فهذا وان كان مطلق الصدق على كل من الثياب المصرية
الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب انتهى ثم ان العمل بالمطلق وحمله على جميع
افراده التى يصح ان يطلق عليها الاسم الا ان يوجد المقيد ثم بعد وجوده
وان وجب حمل المطلق على المقيد لا انه مشروط بما يشترط حمل العام على الخاص

من

من التنافى والتكافؤ بينهما فلا بد اولا من وقوع التعارض لكون المقتضى لعدم التقييد
بينهما حتى يجب الحمل والا فلا يكون لكونه ابطالا للدليل الشرعى اعنى الاطلاق بغير موجب
فلا وجه للتقييد مع عدم التعارض لكون المقتضى لعدم التقييد موجودا وهو ظاهر
الاطلاق الدال على تعلق الحكم بما يصدق عليه المطلق من الافراد والموانع مفقود
وهو الاقوى فظهر فساد ما ربما يتوهم من عدم الاشتراط صحيحا بعدم الاشتراط
الا ان يكون فهم التوهم من بعض الصور الآتية فافهم واعلم انه مع ورود الامر
بشئ مطلق ومقيد فاما ان يكون متعلق ذلك الامر والنهى مختلفين او متحدين
فى التعبير بهذه العبارة حزازة لانه لا بد من ورود شيئين مطلق ومقيد
فاما ان تكونا امرين او نهيين او احدهما امرا والاخر نهيا وعلى التقادير متعلقهما
مختلفان فان اختلف حكماهما اى متعلقهما لم يحمل المطلق على المقيد واليه الاشارة
فى المتن بقولنا فعلى الاول لا معنى للتقييد اجماعا الا فى مثل ان ظاهرت فاعتق
رقبة ولا تملك رقبة كافرة اى ما يكون احد الحكمين متوقفا على الاخر فانه
تقييد المطلق فى المثال المزبور بنفى الكفر وان كان الظهار والملك حكمين
مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك كذا ذكره الامدى وابن الحاجب
وعلى الثانى وهو اتحاد المتعلقين فاما ان يتحد الموجب او يختلف اى السبب
الباعث للحكم كالظهار والحنث وامثالهما وعلى الاول اما ان يكونا مثبتين
اى امرين او منفيين اى نهيين فمع الاتحاد والاثبات نحو ان ظاهرت فاعتق
رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة يحمل المطلق على المقيد اجماعا لثبوت
التعارض اذ الموجب للعتق مرتين اجماعا نقله في يه هذا فيما علم بالدليل
الخارجي عدم التكرار فلو لم يكن دليل كان اللازم التكرار ولم يكف لاصالة
عدم التعدد لان مقتضى تكرار المامور به والفهم العرفى يشهد بذلك
ايضا اى بعد ثبوت الاجماع على عدم التعدد وانه لا يكفى المطلق ح اذ العتق
الواحد للمطلق لو صح بالكافر لزم طرح المقيد فلا بد من عتق المؤمنة
جمعا بين الدليلين ولان الفهم العرفى يساعده كما فى العام والخاص
لان دلالة المقيد اقوى وانص من دلالة المطلق فهو اولى بالعمل قال الشهيد

المعارض

في ترتيب واعترض بان حكم المطلق ان يتمكن المكلف من خروجه عن العهدة
من الاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع فيضاد حكمهما وح نقول
ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على
مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب قال واجيب فان حمل المطلق على المقيد
ليس مجازا ولهذا الاتي بالمقيد قبل الامر كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع
من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد فضلا من التخيير فيها انتهى
ولاجل الاعتراض المذكور قيده اي الحكم بحمل المطلق على المقيد بقول مطلق بعض
المحققين وهو صاحب المعالم ره بما اذا انتفى احتمال التجوز في المقيد بارادة
الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري اذ مع قيام الاحتمال
المذكور لكن كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد
منه اما مع التساوي فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر بل يحصل
التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض و
هذا التقييد ليس بعيد لما اولا فلان التقييد كالتخصيص بل هو نوع
منه كما لا يخفى فكما انه يقدم على ساير انواع المجاز مع التعارض كما تقدم
فكذا التقييد كالتخصيص بل هو نوع منه كما لا يخفى فكما انه يتقدم على ساير
والحاصل انه اما ان يكون ثم قرينة على ارادة المعنى المجازي الاخر ولا وعلى الاول يكون
خارجا عن مورد البحث وعلى الثاني يتقدم التقييد لما ذكر من تقدمه وسلمه
فهم العرف فلا معنى للتوقف مع تساوي الاحتمالين او الحكم بالتعارض المستلزم
للتساقط وهو واضح ولعل كلامه ره مبني على ان الامر يتوقف في حمله على
الوجوب بناء على ما تقدم الاشارة اليه من صيرورة الندب في كلام الائمة
من المعاني الراجحة المساوي احتمالها احتمال الحقيقة مع القرينة المعينة
والراي المختار عنده ره في المجاز المشهور التوقف وعلى ان التخصيص نوع من المجاز
وكذا حمل الامر على الندب فمع التعارض يحتاج الترجيح الى مرجح خارجي
فقد يجب التوقف والتساقط المستلزم للرجوع الى مقتضى الاصل واما ثانيا
فلانه مع حصول الشك يكون الحمل على المقيد مقتضى اليقين بالبراءة والخروج

عن

عن العهدة بخلاف بقائه على اطلاقه كذا اورده في به فتامل وجه التامل ان هذا
ليس مقام الخروج عن عهدة التكليف بان يكون التكليف ثابتا قطعا بامر مجمل
غير معين فيتوقف ان هذا اشتغال الذمة يقينا يستدعي براءتها كذلك بل مقام ثبوت
التكليف ابتداء انه يعني اللفظ الذي وقع التكليف بتوسطه معلوم لكن لا
يدري ان ما التكليف هذا او ذاك فالاصل براءة الذمة من زيد التكليف بسببه
وهذا واضح نعم يصح هذا الكلام لاثبات الاستحباب نظرا الى الاحتياط المستحب
الذي سياتي تحقيقه ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره صاحب المعالم مبني
على كون التقييد من انواع المجاز والذي نقلناه عن الشهيد الثاني يدل على
كونه حقيقة ولعله مبني على كون ان المطلق حقيقة في نفس الماهية من
حيث هي ولم يستعمل اللفظ الا فيها وانما الخصوصية ثبتت من المقيد وحكمنا
بامتثال المكلف بايجاد الفرد الاخر لو لم يكن مقيد بالنظر الى دلالة اللفظ على
الافراد بخصوصها الظاهر ان اللفظ المطلق لا دلالة له على الخصوصية بل لان
اللفظ الذي ثبت بتوسطه التكليف لم يدل الا على الماهية وارادة خصوصية
دون خصوصية تكليف على حدة لا يدل عليه اللفظ والاصل عدمه ومن
البين ان الاصل لا يعارض النص فاذا وجد نص دال على الخصوصية كانت حكم
الماهية ثابتة من المطلق والخصوصية من المقيد فلم يكن لفظ المطلق مستعملا
في غير معناه الحقيقي حتى يلزم مجاز وهذا بخلاف العام فانه موضوع للماهية
المقيدة بكونه في ضمن جميع الافراد فتخصيصه ببعض دون بعض استعمال له في
غير ما وضع له فيكونه مجازا وهذا كلام متين فيما كان اللفظ موضوعا للنفس الماهية
لا للفرد المنتشر لما عرفت من ان المطلق في اصطلاحنا هذا اعم ومنه يظهر
صحة قوله اخيرا في العلاوة على انا نمنع اقتضاء المطلق التخيير لما تبين لك
ان استفادته ليست من لفظ المطلق حتى يكون الحكم بالتعيين منافيا
لمدلوله بل لان المطلق لا يدل على التعيين وهو تكليف زايد عن مدلول
اللفظ والاصل عدمه فاذا وجد دليل مخصوص للاصل دال على التعيين
لم يكن منافات بينه وبين مدلول المطلق وهو واضح واعلم انه قد وقع

الخلاف بناء على التقييد في كونه المقيد بيانا للمطلق ام ناسخا له وبما قررناه
ظهر لك فساد القول بالنسخ وان كونه بيانا ليس على حد بيانية الخاص للعام
بمعنى كونه قرينة معينة لارادة المعنى المجازي وصارفة عن المعنى الحقيقي بل
بمعنى ان المقصود في التكليف ايجاد المكلف به في الخارج والماهية المطلقة التي
هي مدلول المطلق لا توجد في الخارج الا بضميمة اما من الدليل المعين المثبت لها
او النافي لها فقبل ظهور المقيد لم يكن لنا بد من ضميمة الاصل اليها حتى يثبت
التخيير في الافراد وبعده انكشف ان مراد الشارع وتكليفه وقع بهذا الفرد لكن
وانما الماهية التي ارادها من المطلق ماهية محققة في ضمن فرد خاص وبالجملة
سبيل هذا الاستعمال سبيل استعمال الكلي في الفرد اذا اريدت الخصوصية من
من القرينة الخارجية فافهم ومع اتحاد الموجب منفيين يعمل بهما معا اتفاقا
اذ يحمل الشك في التعارض والاصل عدم المعارضة وبقاء اللفظ على اطلاقه فان
التقييد نوع من المجاز وهو ان كان اولى من ساير المجازات لكنه ليس اولى من الحقيقة
فتكون مقدما عليه لان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يعارضه اصالة عدم التكليف
بالزايد المشكوك فيه لكون الاصل الاول مقدما في اثبات معنى اللفظ وهو واضح
والاتفاق المذكور نقله صاحب المعالم ره ولعله من الشيعة والا فان بين العامة
خلافا فان مقتضى كلام الرازي في المحصول وصرح به في المنتخب انه لا فرق في حمل
المطلق على المقيد حيث يحمل عليه بين الامر والنهي فاذا قال لا تعتق مكاتبا ولا
تعتق مكاتبا كافرا فانا نحمل الاول على الثاني ويكون النهي عنه اعتاق المكاتب
الكافر ونسب هذا القول الى الشافعي الا ان هذا القول ضعيف لما ذكرنا في المتن
ووافقنا عليه جمهور الاصوليين كالآمدي وابن الحاجب والمحققين قال الشهيد
الثاني وعلى هذه القاعدة تخرج كثير من المسائل الخلافية ويظهر هذا ضعف
قول كثير من الاكابر حيث غفلوا عن التحقيق الحالي في الاستدلال اذ لم يفرقوا
بين النفي والاثبات في مدرك الحكم وشككوا في الحكم وجودا وعدما مع ما عرفت
من الاختلاف فمن امثلة الاثبات ما اختلفوا فيه من اجزاء ذي الجهات الثلث
او لزوم الاحجار الثلث لو ورد الامر بثلث مسحات مطلقة في بعض الاخبار

و

شرف مرد بجود است کرامت بسجود
هر که این هر دو ندارد عدمش به ز وجود

وثلثة احجار وشبهها في بعض آخر مقتضى القاعدة حمل الاولى على الثانية وقد خلط
فيه بعضهم فعكس ومنها الاكتفاء بمجرد وضع اليد على الارض في التيمم او ما يتحقق معه
اسم الضرب على الوضع خلاف بسبب اختلاف الاخبار المشتمل بعضها على لفظ الضرب
وبعضها على لفظ الوضع فحمل بعضهم الضرب على الوضع مع ان اللازم عكسه نظرا
الى القاعدة ومن امثلة النفي ما اختلفوا فيه في ان مورد النهي عن بيعه قبل
قبضه هو ما يكال او يوزن او الطعام فخصه الاكثر بالطعام حملا لما يكال او يوزن
عليه والحق عدم المنافات والتقييد لما عرفت من القاعدة ومنها ما اختلفوا
فيه من ان النهي عن اجارة الارض للمزارعة بالحنطة والشعير هل يختص بما يخرج
منها ام يعم جنس ما يزرع فيها سواء خرج منها ام لا بسبب اختلاف الاخبار
المشتمل بعضها على تقييد النهي بما يخرج منها وبعضها على الاطلاق فحمل الاكثر المطلق
على المقيد وليس في محله بناء على القاعدة الى غير ذلك واعلم ان ما ذكرناه مبني
على مذاق القوم من كون التقييد مجازا اما على ما استثناه فتقرير الدليل هكذا
قد عرفت ان النهي اذا تعلق بالماهية كان دالا على جميع افرادها ومدلول النهي
المقيد منع فرد واحد وهما غير متنافيين فيبقى كل منهما على حاله فان قلت مفهوم
القيد حجة وحكم مفهوم المخالف مخالف لحكم المنطوق نفيا واثباتا فيكون ما سوى
المقيد جايزا عملا بقضية المفهوم وهو بالنظر الى النهي المطلق خاص والخاص
يقدم على العام ولعله عذر من اورد عليه الشهيد الثاني فيما نقلناه عنه
في حمل المطلق على المقيد واما عدم حمله عليه في طرف الاثبات في الامثلة التي
اشار اليها فلعله مبني على ما تقدم من رجحان حمل الامر على الندب عنده على حمل
المطلق على المقيد قلت ان المنافات في الاثبات محققة بين المنطوقين فالمقيد يدل
بمنطوقه على تعيين الاتيان به والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام قطعا
فالامر بالفرد الاخر بعد ما علم عدم تعلق التكليف الا بواحد يستلزم جواز
ترك المقيد مع ان تعلق الامر به يقتضي عدمه فيحصل المنافات مع قطع النظر
عن مفهوم القيد وهذا بخلاف صورة النفي فان المنطوقين لا منافاة بينهما اصلا
واما المفهوم فانه وان دل على جواز ما سوى المقيد ان ثبت من قرينة متصلة

بل يمكن [illegible] على الاطلاق [illegible]
المطلق شمول جميع الافراد

او منفصلة كون القيد احترازيا وتفرع عليه تخصيص المطلق به مع ثبوت التكافؤ الا انه
ليس من قبيل تعارض المطلق والمقيد الذي اصطلحوا عليه فيما بينهم وفرعوا عليه هذه
الاحكام ان الظاهر ان مرادهم تعارضهما بحسب المنطوق من حيث شمول الحكم لما سوى
المقيد وعدمه كما في طرف الاثبات على ان المقيد اعم مما يكون لفظا مط قيل في الكلام
مثل ما اورده نقضا بل يشمله ويشمل ما لو كان فردا من افراد المطلق من غير
وقوع قيد في اللفظ كتعليق نفي البيع قبل القبض بالطعام الذي هو احد انواع المكيل
والموزون ومثل هذا ليس له مفهوم الا على اعتبار مفهوم اللقب قطعا فعلم ان
مرادهم من هذا الحكم بعنوان الكلية ان تعلق النفي بالماهية المطلقة مرة
وبفرد او نوع من افرادها او انواعها اخرى لا يكون فيه تعارض من هذه الحيثية
كما ان بينهما التعارض لو كان الحكم اثباتا واما لو وجد وجه تعارض اخرى فلا مدخل
له بهذا الحكم وبالجملة كلامهم فيما يكون الظاهر من اللفظ الاختصاص ويحتمل التخصيص
والحصر واما ما يكون الظاهر منه من الكلام بسبب قرينة خارجة الحصر والتخصيص
فهو خارج عن محل النزاع فلا تغفل وبما ذكر يظهر ضعف ما طعن به الشهيد الثاني
على الاكابر ونسبهم الى الغفلة فان حكمهم بذلك اي بالتقييد لا يستلزم ان يكون
من جهة حملهم المطلق على المقيد فلعله من جهة فهمهم الحصر والتخصيص من
قرينة خارجة نعم لو صرحوا بان العلة له ذلك ورد عليهم ما ذكره فافهم على
انه لو كان كذلك لكانت المسئلة خلافية وكان اللازم ذكر الخلاف مع اني لم ار
قائلا من الاصحاب به بل قد نقلنا عن العالم ادعاه الاتفاق على عدمه واما
مع اختلاف الموجب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار والتقييد بها في كفارة القتل
فلا يحمل المطلق على المقيد ايضا اجماعا من الشيعة لاختلاف التكليفين وفقد
التعارض بينهما فلا وجه لارتكاب التقييد الذي هو مجاز ولاخراج الدليل
الشرعي عن ظاهره وذهب جماعة من العامة الى الحمل عليه قياسا وبجوز شرطه
وعن بعضهم الحمل عليه مط وكلاهما ضعيفان فايدة اذا كان كل واحد من
الدليلين المتعارضين مط من وجه ومقيد من اخرى فيجب تقييد كل منهما بالآخر
لاستحالة الترجيح من غير مرجح واعمال الدليل وجوب الجمع بين المطلق والمقيد مط

ومن

ومن فروع القاعدة قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه
او طعمه او ريحه وقوله اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا ونحوه بان الاول مطلق
من جهة المقدار ومقيد من جهة الاوصاف والثاني بالعكس فيقيد الاول
بما لو كان كرا والثاني بما اذا لم يتغير في احد اوصافه الثلثة

الفايدة الستون

اعلم انه قد وقع النزاع في ان نبينا ص كان متعبدا بشرع من قبله من الانبياء قبل
البعثة وبعدها اما قبلها فالاكثر على عدم التعبد لانه لو كان متعبدا لاشتهر
كما اشتهر ساير احواله ولا افتخر به اهل ذلك الملة ونسبوه اليهم وقيل بالتعبد
لعموم دعوة من تقدمه ولاكله المذكى وركوبه الدواب وطوافه بالبيت
وغير ذلك واجيب بمنع عموم الدعوى وعدم وصولها اليه بطريق علمي
او ظن غالب وركوب الدابة حسن عقلا وكذا اللحم اذا لم تثبت بيع الحيوان
بيده بل الاكل وهو حسن لانه نافع خال عن الضرر والطواف ان ثبت لا يدل على
وجوبه شرعا ولا انه ماذون فيه شرعا مط فضلا عن الاذن فيه وقيل بشرع
موسى في شرع من تقدمه واما بعد النبوة فمنعه اكثر الفقهاء وقيل بالتعبد
الا فيما ثبت الناسخ ثم اختلفوا فقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل
بشرع عيسى ولم ار للقولين مستندا يسكن اليه النفس في غاية ما ذكر والاول
انه لم يظهر منه الرجوع اليهم في شيء من الوقايع بل كان ينتظر الوحي ولذا غضب
على عمر لما رآه ينظر في التورية وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي
والثاني الظواهر كقوله تعالى ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا كما وصى به نوحا وامثال
ذلك والتحقيق انه قد تقدم ان الاستصحاب حجة ومن جملته الحكم الثابت
في الشرع السابق على شرعنا الا ان يكون شريعة نبينا ص ناسخة لشرايع من
تقدمه اجمالا مقطوع به من ضرورة الدين والكتاب والسنة فهل يكفي
هذا المقدار من التغير المقطوع به لرفع الاستصحاب السابق ام لا بل الشرع
السالفة ثابتة قطعا فيستصحب لان الاصل بقائه الى زماننا الا ان يثبت خلافه
بناسخ بخصوصه مقطوع به ولعل الثاني لا يخلو من قوة لان الرسول ما نسخ
الاحكام السابقة باسرها بل يظهر من الاجماع والاخبار بقاء كثير منها

بل ربما صرحوا في بعض الاحكام بانه من ملة ابراهيم او من شرع آدم مثلا مع ان عدم
ثبوت نسخ الجميع يكفي في المقام بناء على ما ذكرناه ومن هنا يستدل الفقهاء كثيرا بما
ورد في الشرع السابق على شرعنا مع ان مدحه تعالى للامم الماضية في بعض المواضع
على بعض افعالهم يدل على كون حسنها ذاتيا فيكون كذلك في جميع الشرايع وكذا ذمه
تعالى في بعضها يدل على القبح الذاتي المستلزم لكونه كذلك في جميع الشرايع والحسن الذاتي
وان تغير بالوجوه والاعتبارات وكذا القبح الا انهما لما كانت امورا عارضة حادثة
متجددة بتجدد الاحوال والاشخاص والازمان وغيرها كان الاصل عدمها الا ما
ثبت بدليل فيبقى الحسن الذاتي من دون معارض ولا يلزم من ذلك من ذلك
افضلية الانبياء المتقدمين من نبينا ولزوم تعبده بشرعهم ومتابعتهم فان
الشرايع كلها من الله وهم رسل وسفراء مبلغون عن الله تعالى يفعلون
ما يؤمرون وجل منافعها عايدة الى العباد لطفا منه تعالى بهم واهداء لهم الى
سبيل الرشاد والسداد في نواميس وقوانين وسياسات لتحصيل الاعتدال فيما
بين الخلق فلا تفاوت بين الشرايع من هذه الجهات وانما الاختلاف ناش من
اختلاف المصالح بحسب اختلاف العوارض الناشية من الاشخاص والاحوال والازمان
وهذا لا دخل في الفضيلة النفسانية الحاصلة لكل منهم في نفسه في معارفهم و
اخلاقهم واعمالهم وافضلية بعضهم من بعض بسببها وهذا واضح ولما منع
عم عن الرجوع الى التورية توجه لظهور ان النبي ص كان اعلم بوجوه المصالح
الذاتية والعرضية الباعثة لاختلاف الاحكام فان العلم الحقيقي الكامل
بهذه الامور ثابت له تعالى وسفرائه هم الذين افيض عليهم نور المعارف
الحقة بلا تعليم ولا تعلم واعرفهم وافضلهم في هذا النمط نبينا ص وهذا مما
يجب اعتقاده على كل احد بان نبينا ص لم يكن محتاجا في تعلم التوسط والاعتدال
في حقايق الاشياء الى شرايع الماضين اذا الشريعة اخرى سيما اذا كان صاحب
هذه الشريعة اعلم واعرف بها من غيره ولا سيما اذا احتمل تجدد المصالح الموجبة
لتغير الاحكام واما اذا لم يتمكن احد من التشرف بخدمته والاستفادة
منه بنفسه ولم يلق الحكم الذي يريده في شريعته وتمكن من الحكم الثابت

كان

تشوق

كان الاخذ به بناء على اصالة بقائه ومعلوم ان الاصل دليل ظاهري لا يصح التمسك
به الا مع فقد الدليل الدال على الحكم الواقعي ومنه يظهر السر في عدم رجوعه الى احكام
شرايع من تقدمه فهو واضح تنبيه ومن فروع القاعدة احتجاج بعض الاصحاب
على رجحان العبادة على التزويج حيث لا تشوق النفس اليه بمدح الله سبحانه
يحيى بكونه سيدا وحصورا والاحتجاج على صحة كون عوض الجعالة مجهولا بقوله
تعالى ولمن جاء به حمل بعير مع انه غير معلوم المقدار ويختلف بالزيادة والنقصان
وكذا الاحتجاج بها على شرعية اصل الجعالة والاحتجاج على صحة ضمان مال
الجعالة قبل العمل بقوله تعالى وانا به زعيم اي ضامن للحمل وهو ضمان واقع قبل
العمل ومنها ما لو حلف ليضربن غلامه مائة خشبة فضربه بالضغث ونحوه
فانه يبرء على القول بثبوته القائمة على ساق واحد وهو المسمى بالعثكال وهذا
الحكم مروي عندنا في كل من اليمين والحد بشروطه **الفايدة الاحدى
والستون** قد تقدم ان مما يمكن تسبيبه التمسك بعموم البدلية وذلك انهم
يحكمون في التيمم بوجوب البداءة من الاعلى في المسح وترتيب اليدين بتقديم
اليمنى على اليسرى وغيرها ووجوب الاخفات في التسبيح بدل الحمد في الركعتين
الاخيرتين وغير ذلك مما لا يحصى والظاهر ان دليلهم على التعدي المذكور هو فهم
العرف الا ترى ان عمارا تمعك في تيممه مع صلاحه وتقواه وكونه من اهل اللسان
فلولا فهمهم من بدلية التيمم للغسل انه يساويه في جميع الاحكام حتى استيعاب
جميع اجزاء البدن لما فعل ذلك والغرض انه لم يفعل ذلك اختراعا من دون
مستند كما فهمه المولى الاردبيلي ره لانه مما ينافيه زهده وتقواه ولعلك لا تتأمل
فيما ذكرناه بعد ملاحظة المحاورات العرفية وبالجملة لا اشكال في حجيته واعتباره
في صورة تحقق الفهم العرفي وانما الاشكال في اثبات الحكم كليا وهو مبني على الاستقراء
التام وتتبع كل مسئلة بما يليق به المقام والاولى تثبيت الامر به كليا **الفايدة
الثانية والستون** ترى الفقهاء يستدلون على صحة العقود وترتب الاثار عليها
بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله المؤمنون عند شروطهم وفيه اشكال لان
الاية ان بني الامر فيها على المعنى اللغوي للعقود اي كل عقد ينعقد باي نحو يخترع

يجب الوفاء به ويكون حكما شرعيا داخلا في الدين وشريعة ومنهاجا من شرايع سيد
المرسلين يصح شرعا او ينبغي ترتيب ما اخترع اثارا لها عليها بدون حصر وضبط وتعيين
في عدد مخصوص ثابت من استقراء الاحكام الشرعية نعم انه لا يخرج عن سداد ما هو
الهرج والمرج في المعاملات يلزم منه ان لا يكون المعاملات والعقود على النهج
المقرر بين الفقهاء في الكتب الفقهية الانحصار في البيع والصلح والهبة وغيرها
من الامور المضبوطة والاعداد المخصوصة فيها ولا يكون لها كيفية خاصة وهيئة
مخصوصة من صيغتها او عربيتها او موالاتها او ساير شرايطها واحكامها وهو فاسد
بالضرورة فان قيل كيف يبنى الامر على الخارج بالدليل وبقاء الباقي وكلما ثبت من
الخارج من الادلة الشرعية عدم صحتها او ترتب اثارها عليها نحكم بخروجها
من العموم ويبقى المسلم والمشكوك فيه قلنا يلزم التخصيص الغير الجايز ولا الصحيح
في لفظ العقود اعني خروج اكثر الافراد بل الباقي كالعدم بالنسبة الى الخارج وان
بني الامر على ان المراد منها العقود المتحققة المتداولة في ذلك الزمان المتعارفة
بين الناس في تلك الاوان بناء على ان الناس كان لهم عقود ومعاملات فيما
بينهم اصطلحوا لها الفاظا اشكل الاستدلال بعمومها على صحة العقود المختلف
فيها لانه فرع ثبوت التداول المزبور والتعارف المذكور وكذا الخبر المشهور
اعني قوله المؤمنون عند شروطهم بل الامر فيه اشكل اذ الشرط هو تعلق التراضي
من الطرفين على شيء اعم من ان يكون باللفظ او في ضمن العقد الجايز او اللازم
او خارجا منها مستقلا براسه وسواء كان منافيا لمقتضى العقد او لا وهذا
خلاف الاجماع ولذا صرح جملة من المحققين بانه محمول على الافضل وان ذكر
في بعض المقامات على وجه الاحتجاج والاستدلال من باب التاييد او الغفلة
عن حقيقة الحال فعلم ان الاستدلال بهما لتصحيح المعاملات المشكوكة فيها
غير صحيح ثم انه غير خفي على المتتبع الفطن ان المدار في تصحيح كثير من المعاملات
على الاحتجاج بعموم الاية فلا بد من توجيهها بما يتم به المطلوب فنقول المراد من
العقود فيها هي العقود المتحققة المتداولة في تلك الازمان بمعنى انه لا شك
في ان الناس قبل بعثة النبي كانت لبعضهم مع بعض معاملات مختلفة وكانوا

خروج م

العرفي م

لعل

يسمون

يسمون بعضها بالبيع وبعضا اخر بالصلح وهكذا ساير العقود فقررهم النبي على
تلك المعاملات المعهودة بينهم الا انه جعل لصحتها احكاما وشروطا معينة خارجة
عن ماهياتها فلو اختل او فقد ما هو واقع فيها يرجع حاصله الى كون العقد المعلوم في الحقيقة
ذلك الزمان مشروطا بشرط شرعي ام لا يتمسك في صحته بعموم الاية وكذا في عدم
اشتراطه بالشرط الخلافي اما الاول فلان وجوب الوفاء فلو لم تكن صحيحة لما
امر به الثاني وهو عدم اشتراطه بالشرط الخلافي فلعمومها وشمولها لما لم يحصل
معه الشرط المزبور فيكون الحاصل ان المراد في العقود في الاية المعهودة المتعارفة
بين الناس فيكون من قبيل الاستغراق العرفي في نحو جمع الامير الصاغة اي صاغة
بلده نعم يشكل الاستدلال بها على العقود الجايزة كالشركة والمضاربة وغيرها
لعدم وجوب الوفاء بها جزما الا ان المراد وجوب الوفاء بمقتضاها فيما ثبت
معه المقتضي ومقتضى العقد الجايز هو الجواز والاختيار فيما يدل عليه وكذا
لا يمكن الاستدلال بها على صحة العقد الذي لا يمكن للعاقد الوفاء بمضمونه كعقد
الولي بنته الرضيعة متعة الى مدة لا يمكن فيها لعدم امكان التمتع منها او
لا شيء يجب على الولي الوفاء به واما ما يترتب على الصحة ويتفرع عليها ويكون
مشروطا بها كحلية النظر الى امها فلا وجه للاستدلال بها عليها للزوم الدور
فان صحة العقد المزبور عبارة عن لزوم الوفاء به وترتب اثاره عليه وهو
متوقف على امكان الوفاء بوجود اثر العقد يترتب على صحته وهو هنا حلية
النظر الى امها خاصة وحلية النظر الى الام متوقفة على صحة العقد على البنت
اذ ما لم تكن البنت زوجة بالعقد لم يصدق على الام ام الزوجة حتى يصير من
المحارم ويحرم بسببها وهذا هو الدور اعني توقف الشيء على ما يتوقف عليه
مع انها اي حلية النظر الى الام ليست من الاحكام التكليفية حتى يبقى بوجوب
الوفاء بها على الولي بل من الاحكام الوضعية المتفرعة عليها فهي اي على
صحة العقد على البنت كذا ذكره الاستاد المحقق دام ظله ولي فيه نظر فان جميع
احكام النكاح واثاره المترتبة عليه شرعا كجواز الوطي مثلا مما يتوقف على
صحة النكاح ويتفرع عليه ويشترط بصحته ولا فرق يتعقل بين الوطي

وآمام

وحلية النظر الى الام في ذلك ولا يلزم الدور قطعا لان عموم اوفوا بالعقود يدل
على صحة العقد التي معناها الالتزام بآثاره ولوازمه واحكامه وهذا العقد يشمله اللفظ
فيلزم الوفاء به بمعنى ان كل حكم من احكام العقد مما يمكن الالتزام به فتفريعه
عليه يجب ترتيبه وتفريعه عليه فعدم التمكن فيه من بعض الاحكام لا ينافي
حصول الخطاب ببعض آخر وكما ان حلية الوطي من الآثار المتفرعة على العقد
اعني من الاحكام الوضعية القهرية فكذا حلية النظر الى الام وكان متعلق الحلية
هناك امر اختياري يصح التكليف به بالنسبة الى المكلف ولا يصح بالنسبة الى غيره
فكذا هنا وكما ان صحة التكليف بغير المكلف هناك غير مناف لترتب الحكم الوضعي
عليه فكذا هنا فلا وجه للزوم الدور كما لا وجه له هناك وبالجملة صحة العقد
لا يتوقف على وجوب الايفاء بل معناه انه لو كان اتى بترتب عليه واما وجود
الاتيان فلا يعتبر في تحقق معنى الصحة وليست الصحة مترتبة عليه وهو واضح
وقوله وليست من الاحكام التكليفية الخ قلنا ان كان ترتب الحلية المزبورة
على العقد من الاحكام الوضعية دون التكليفية فهو واضح الا ان ترتب حلية
الوطي عليه كذلك ايضا وان كان نفس الحلية المزبورة فمعلوم انها من الاحكام الشرعية
التكليفية وليست متعلقة بالوضعية ولا قائل بها بل من يحل عليه النظر الى امها ف
بالجملة لا ينظر الى وجه صحيح لهذا الكلام وللبسط مقام آخر غير هذا المقام اي في الكتب
الفقهية ثم قال دام ظله ومما ذكرنا ظهر انه لا يمكن الاستدلال بها ونظايرها على صحة
عقود الصبيان ومعاملتهم كما فعله بعض المحققين غفلة عن حقيقة لعدم وجوب
شيء عليهم وعدم خطابهم بالواجبات وصيغة اوفوا صيغة امر يفيد للوجوب
وبها يستدل على الصحة وهي لا تشمل غير المكلف وكذا لا يمكن الاستدلال باية
احل الله البيع فانه ايضا حكم تكليفي لا ينصرف الى غير المكلف وان ترتب عليه
الحكم الوضعي مع انه مطلق والمطلق ينصرف الى الافراد الغالبة او المتبادرة او الكاملة
وليس ما نحن فيه منها انتهى كلامه اعلى الله في الخلد مقامه وفيه ايضا مثل
ما قدمناه اذ الحكم الوضعي لا اختصاص له بالمكلف والتكليفي ينصرف الى المولى
والعموم اللغوي فيها لكون الجمع المحلى باللام مفيدا للاستغراق بل في الثانية

ايضا

ايضا بناء على بعض الاقوال في المفرد المحلى باللام **الفائدة الثالثة والستون** اذا كان الواجب
مركبا مشتملا على اجزاء معينة وكان بعض اجزائه غير ممكن الحصول وتوقف حصوله
على مشقة كثيرة مستلزمة للعسر والحرج المنفيين فهل يسقط وجوبه بالمرة اي يكون
الاصل عدم وجوب الباقي الا ان يدل على وجوب الباقي دليل خاص كوضوء
الاقطع وغيره مما دل على وجوبه دليل من اجماع او نص وغيرهما او يكون الاصل
فيه الوجوب الا ان يدل على عدمه دليل كركعات الصلوة حيث دل على عدم
وجوب الركعة الواحدة حيث يتعذر الركعات بل على عدم جوازه الدليل
ونحوه صوم بعض اليوم اذا تعذر الجميع وغيرهما مما دل الدليل الخارجي من
الاجماع وغيره على عدم مشروعيته فيه الاكثر هو الثاني لقول النبي ص اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم ولقول امير المؤمنين ع الميسور لا يسقط بالمعسور
وقوله ع ايضا ما لا يدرك كله لا يترك كله وهذه الاخبار الثلاثة مذكورة
في الكتب الفقهية على وجه القبول بدون طعن منهم في السند ونقلت في
الغوالي لابن جمهور الاحسائي ايضا مستندة مشهورة في السن المسلمين يذكرونها
بطريق الاستناد في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير هذا مع جريان
الاستصحاب في اغلبها اي استصحاب بقاء التكليف واشتغال الذمة الا في مثل
صوم بعض اليوم فانه لا يعلم وجوبه الا ان حقيقة الصوم عرفا وشرعا امساك
جميع اليوم لا البعض فتدبر ويظهر من بعض المتأخرين الاول لان الدليل دل على
وجوب المجموع ولا دليل على وجوب الباقي مع عدم التمكن منه والاصل براءة
الذمة منه واما الاخبار فيطعن بضعف السند بالارسال لان سلسلة السند
غير معلومة وربما يطعن في دلالة الاول بان البعض ليس ما امر به فان
المأمور به كما عرفت هو المجموع من حيث المجموع وايضا كان دلالتها مبنية على
كون ما موصولة يراد منها القدرة ولعل المراد منه ما دمتم مستطيعين فيكون
دفع التكليف برفع الاستطاعة وبقائه ببقائها ولو لم يكن هذا المعنى ارجح فلا
شك انه ليس ببعيد اغير مفهوم من اللفظ او ان الظاهر منها ومن الاخيرين
صورة تعدد الواجبات وكون كل منها مطلوبا مستقلا عن الاخر فان الغالب

في مظان الاستعمال اتيها هذه الصورة كما يخفى ولعل الاول اظهر واقوى من جهة مقبولية
الاخبار الثلاثة فلا ضير في رسالها وشمول اللفظ للمعنى المتنازع فيه فلا يضر عليه
بعض المصور ونحو ذلك مع انه لوحظ واولى سيما في مثل العبادات التوقيفية التي مبناها
على الاحتياط والظاهر ان مورد الاشكال غير الاجزاء العقلية اي ما كان مركبا من اجزاء
خارجية مثل الامثلة المذكورة واما ما كان مركبا من اجزاء عقلية كجنس وفصل
مثل الخصوصيات منضمة الى الطبيعة الواجبة بها تتشخص الواجب وتخصص
فانه يكون الواجب الطبيعة المخصصة بهذه الخصوصية اي نوع منها فاذا لم يكن
الاتيان بتلك الخصوصية وامكن الاتيان بالطبيعة في ضمن فرد اخر مشتمل على خصوصية
اخرى فهل يبقى على وجوبه بناء على ان الواجب شيئان الطبيعة والخصوصية واذا
لم يكن الاتيان بالثانية يجب الاتيان بالاولى بناء على ان الميسور لا يسقط بالمعسور
ام لا نظرا الى ان تعددهما اي تعدد الطبيعة وتحليلها الى طبيعة وخصوصية اي
يتصور في الذهن دون الخارج بل وجود كل منهما عين وجود الاخر فيه اي في
الخارج ليس لكل منهما في الخارج وجود مستقل من الاخر والتكليف الشرعي تعلق
بالايجاد في الخارج فاذا لم يكن الموجود في الخارج الاشياء واحدا فبانتفاء احد
الجزئين العقليين ينتفي الاخر لا محالة بخلاف المركب من الاجزاء الخارجية
فان غسل بعض اليد ممكن ومتحقق في الخارج فالطبيعة من حيث هذا مراد الاستاد
فتد والاحسن ان توضيحه الحسن والقبح العقليين على ما عرفت مرارا لعدم تعلق
التكليف والحسن والقبح والمدح والذم والثواب والعقاب الا بالفرد المتشخص
الموجود في الخارج فالطبيعة من حيث هي لا تكون مكلفا بها حتى تكون بوجودها
في ضمن خصوصية اخرى موجبا للاتيان بها نظرا الى ان الميسور لا يسقط بالمعسور
وربما اجري الاشكال فيها اي في الاجزاء العقلية بالنهج الذي وضحناه ايض وهو
بعيد بل خلاف ما يقتضيه اصول الشيعة مع انه خلاف الاحتياط لانه لا يعد امتثالا
للامر المتقدم ولم يتعلق بها امر على حدة فيكون تشريعا وبما يتفرع عليه صلوة
فاقد الطهورين ونحوها **الفائدة الرابعة والستون** الواو لا يفيد الترتيب
بل هو لجمع المطلق على الاشهر الاقوى عند اللغويين والاصوليين والنحاة بل نقل

ابو علي

ابو علي عنهم الاجماع على ذلك ونص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه
واجماعهم حجة ولانها تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو
وتناظر خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وايض لو
كان للترتيب لزم التناقض في قولك قام زيد وعمرو قبله والتكرار لو قيل بعده
وفيه تامل ولقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وفي الاعراف عكسه والقصة واحدة ولانه لما نزل ان الصفا والمروة من شعائر الله
سالوا الرسول بايهما نبدء وهم من اهل اللسان فلو كان للترتيب لما كان لسؤالهم
وجه فلانهم نزلوا واو العطف في اسماء المختلفة منزلة الالف التثنية و
واو الجمع وياءهما في المتفقات وهي لا تدل على الترتيب فكذا ما يحكمها والقول
الاخر بافادتها الترتيب المنقول من النحاة والشافعي وقطرب وعلي بن عيسى
استنادا الى قول الرسول للخطيب حيث قال ومن عصاهما بئس الخطيب انت قل
ومن عصى الله ورسوله وان الصحابة انكروا على ابن عباس حيث امرهم بتقديم
العمرة على الحج محتجين بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة وهو يدل فهمهم الترتيب
ولاتفاق الفقهاء على ان قول الرجل لزوجته انت طالق وطالق لا يقع الا واحدة
على ان انت طالق طلقتين وان اهل اللغة وضعوا الفاء للترتيب بلا مهلة وثم
لها مع المهلة ولم يضعوا للترتيب المطلق لفظا وهو معنى يشتد الحاجة اليه بل الحاجة
اليه اشد منهما وليس غير الواو موضوعا اتفاقا فتعين الواو ولو عوض بمطلق
الجمع نرجح الترتيب المطلق بان الدلالة على مطلق الجمع ممكن للزومه له بل هو
جزء فيجاز ان الاطلاق مجاز بخلاف العكس ضعيف جدا لان الانكار لترك افراده ثم
الذكر حتى يكون ابلغ في التعظيم لا لما ذكر والعدم انفكاك العصيانين عن الاخر
وانكارهم على ابن عباس معارض بامره اياهم ولو سلم فلعله للترتيب الذكري
كما سيجيء دون الواو ولان التقديم الذي امر به ينافي التخيير المستفاد من طلق
الجمع هذا مع كون ابن عباس اعرف منهم بمثل شيء فقول النبي ص في حقه كيف طلاه
علما والطلاق الثاني كلام وقع بعد تمام الاول فيفسد لحصول الطلاق بالاول
ولا معنى لتطليق المطلقة بخلاف الطلقتين فانه تفسير لقوله طالق فيقع اثنتان

واحدة

احدهم

مرة واحدة والعلاقة ليست منحصرة في اطلاق اللازم على الملزوم بل علاقة العام
والخاص من احسن انواعها فيكون الجمع اولى واما الترتيب الذكرى فربما قيل بافادته
الترتيب الشرعي ولعله مبنى على ان الفاعل لا يفعل من غير مرجح فاذا كان المتكلم الشرع
كان المرجح شرعيا وضعفه ظاهر اذ لابد في الكلام من تقديم وتاخير فاختيار احدهما
في البعض لعله من جهة كونه احد فردى الواجب المخير واختيار الترجيح في التقديم لا
يستلزم كونه بمرجح شرعي وان كان في كلام الشرع فان بناؤه في المخاطبات والمحاورات
على طريقة المتعارفة بين الناس كما ذكر ولعل ليس بناؤهم على ذلك اى كون
كل لفظ متقدم على اللفظ الاخر في المحاورات وفي بيان الاحكام للانام مبنيا على
مرجح ولا يفهمون في محاوراتهم بعضهم مع بعض ما ذكر قطعا فكيف يكتفى الشرع في
ابلاغ الاحكام وايصال شرايع الاسلام الى كافة الانام بذلك اى افادة الترجيح بمجرد
الترتيب الذكرى مع انه امر لا يفهمه البلغاء من اهل اللسان فكيف ساير الناس
نعم لو كان الترتيب في القرآن امكن الحكم بذلك نظرا الى قوله ابدؤا بما بدء
الله نعم يشير الى ما بدء به في القرآن وما يقال من اختصاص مورده بمواضع خاصة
كالوضوء والسعي بين الصفا والمروة فالجواب عنه انه غير ضائر لان العبرة بعموم
اللفظ دون خصوص المحل فتفطن **الفايدة الخامسة والستون** قد عرفت
سابقا ان العبادات توقيفية وعرفت العلة في ذلك وعرفت ايضا ان ما يذكر في بيان
ماهياتها ليس بتوقيفي بل يرجع فيه الى العرف واللغة لعدم الاجمال فيه وعدم
الجهل بمعانيه فلو وقع الخطاب بعبادة مبنية ابتداء من دون اجمال في اصل
الخطاب الذي ثبت بواسطة التكليف من اول الامر لم يبين الامر فيها الى تلك
العبادة المامور بها بذلك الخطاب المبين على الاجمال بل كلما فهم منه من
الاجزاء والشروط لزم الاتيان به وما وقع الشك في جزئيته او شرطيته يكون
الاصل فيه العدم الا ان ثبت من دليل خارج ويكون الحال فيها كالمعاملات فيكفي
فانون الاستدلال فيها ولعل صاحب ك بنى على هذا المبنى في الوضوء حيث انه
نعم لم يخاطب بلفظ الوضوء بل امر بغسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين
كيفما كان وقد علمت ان المرجع في الالفاظ التي تذكر لبيان ماهيات العبادات

الى

الى العرف واللغة فلا يكون فيه اجمال اصلا وما ثبت اعتباره من دليل خارج
كالترتيب والموالات والنية وغيرها نقول به وما لم يثبت فالاصل عدمه ولا حاجة
الى بيان فعلى او قولى كما هو الحال في العبادات فالاستاد دام ظله ولا يخفى ان سورة
المائدة اخر سورة نزولا ووجوب الوضوء كان في اول الشريعة فلا يكون انشاء
التكليف به من هذه الاية وليست هي بيانا للماهية لانهم كانوا يعرفونه قبل نزولها
ولان البيان لابد ان يكون وافيا محيطا بجميع المبين وليست الاية كذلك وبالجملة
في كون الوضوء اثبات وجوبه من الشرع اجمالا مبينا بجميع اجزائه وشروطه
واحكامه تامل واشكال **تذنيب فيه تحقيق وبحث انيق** ربما يقال ان استصحاب
شغل الذمة الداير على السن الفقهاء في الكتب الفقهية ليس من المسلمات
عند الكل وليس الامر كما توهم فان ادلته وافية تامة كما تبين لك في جملة
الفوايد الثالثة ما لم يبق معه شايبة شك وريب نعم ربما يكتفون في
تحصيل البرائة بالظن الحاصل للمجتهد بعد استجماعه لشرايط الاجتهاد
فيجعلون الظن الحاصل له من الادلة الظنية الشرعية كافيا في حصول البرائة
اليقينية وذلك لما عرفت من انه اى المجتهد يعمل بنتيجة اليقينية المترتبة
من ترتيب الشكل الاول وان الصغرى وجدانية والكبرى ثابتة بالادلة
القطعية العقلية فالنتيجة كذلك وربما يتمسك بعضهم باصل البرائة في مقام
دفع الاشتغال الذمة لا لكونه محصلا لليقين بها اى بالبرائة بل لعدم حصول
اليقين باشتغال الذمة بما نفوه بالاصل بناء على ما توهموه من ان المامور به
هو القدر الثابت من الاجماع والنص وما لم يثبت اشتغال الذمة به يحكمون فيه
بعدم وجوبه باصالة البرائة بناء على عدم اشتغال الذمة به اما لان التكليف بتلك
العبادة تعلق باجزائها المبينة بالنص اولا وبالذات كما اشرنا اليه في الفايدة
السابقة الزايد على القدر المجمع عليه او المنصوص لا يصح التكليف به لقبح
الخطاب بالمجمل كما تقدم مرارا الا ان ما اشتغلت به الذمة يقينا لا يحتاج البرائة
اليقينية وهذا واضح **الفايدة السادسة والستون** في بيان الفرق بين
ما يستحب به العمل بالاحتياط وما يجب قد عرفت ان محل الاحكام الشرعية

وموضوعاتها مما يكتفى فيها بالظن الاقوى الحاصل من المجتهد بعد استجماعه لشرايط
الاجتهاد الظن المزبور اما ان يحصل للمجتهد في الموضوعات او الاحكام بعد ملاحظة
مدلاكهما اولا والاول لا شك في حجيته لما مر من الادلة على حجية ظن المجتهد من الادلة
القطعية المشار اليها سابقا سواء كان الظن المزبور موافقا للاحتياط الذي به
يحصل اليقين بحكم الله الواقعي او مخالفا له الا ان العمل بما يوافقه مع المخالفة
اولى وارجح بحكم العقل بذلك فان العمل بالموافقة يحصل بالحكم الواقعي النفس
الامري وبالمخالف يحصل القطع بالحكم الظاهري المظنون بكونه واقعيا ومعلوم
ان الحكم الواقعي مشتمل على المصلحة الواقعية بخلاف الحكم الظاهري اذ مع احتمال كونه
مخالفا له لعله يكون مشتملا على المفسدة من تلك الحيثية فيكون ذلك مما لا ضرر
فيه قطعا ويترتب عليه النفع والمصلحة يقينا بخلاف هذا فانه مما يحتمل الضرر
ودفع الضرر اذا كان مظنونا كان واجبا وكذا اذا كان مساويا واما اذا كان محتملا
بالاحتمال المرجوح فلا ريب في رجحانه عقلا وهذا واضح مضافا الى ما ورد
في الاخبار الكثيرة من الامر بذلك كقوله عم احطط لدينك بما شئت رواه الشيخ الحر
في الوسائل في كتاب القضاء عن كميل بن زياد عن امير المؤمنين انه قال اخوك
دينك فاحتط لدينك وعن الرضا عم في جملة حديث واياك ان تعمل برايك وخذ بالاحتياط
في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقوله وهو النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وغير ذلك من الاخبار الكثيرة الواردة في مقام الترجيح اشرنا الى بعضها في المرجحات
المنصوصة وفي حديث وقت المغرب ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ
بالحايطة لدينك وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عم في حديث
طويل قلت ان بعض اصحابنا سالني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم
مثل ذلك فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا وتعلموا وهذا الحديث وان
لم يشمل هذا الشق الذي نبحث عنه فانه يشمل الشق الآتية ومع ذلك ففي الباقي
كفاية وهي وان كانت ظاهرة في الوجوب الا انها محمولة على الاستحباب قطعا بلا
خلاف بين المجتهدين والاخباريين في ذلك جمعا بين الادلة الدالة على جواز
عمل المجتهد بما اداه اليه اجتهاده من الادلة العقلية وعلى ان كل شيء مطلق

حتى

حتى يرد فيه نهي وان الناس في سعة ما لم تعلموا الى فضلا عن العلم بخلافه
بحسب ما حصل له السمع والنظر والادلة الدالة على الامر بالاحتياط فانها غايتها
الظهور والظهور يدفع بالنص فكيف بالدليل القاطع قال السيد الاجل صدر
المحققين في شرح الوافية وقد تقدم منا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا تعذيب المكلف
قبل التبليغ بان يبلغه نفس التكليف بالشيء فعلا او تركا او التكليف بتحصيل العلم
حتى يظهر له هناك تكليف العمل بمقتضاه اولا وهذا البلوغ انما يتحقق بالقطع بما
طلب منه او الظن به مع القطع بانه يجب له العمل بالظن فلا يعاقب على فعل
شيء ولا على تركه من لم يبلغه نص او دليل ظني نهي عن اتباعه نعم اذا بلغه
حكم مثل هذا الشيء كوجوب التوقف في العمل مثلا كما هو راي الاخباريين فعند
هذا يعاقب لو لم يتوقف انتهى وهذا السيد الجليل ايضا اخباري واما الاصوليون
فطريقهم اظهر واشهر من ان يذكر والثاني وهو عدم حصول الظن الاقوى
للمجتهد سواء حصل له الظن ضعيف لا يعتمد عليه ام لا ان كان في الاحكام ففيه
اقوال ثلثة احدها مذهب الاخباريين وهو وجوب التوقف في الحكم والفتوى
والتمسك بالاحتياط في العمل لما ورد في بعض الاخبار الواردة في الترجيح وقد
تقدم بعضها وفي موثقة سماعة عن الصادق عم قال سألته عن رجل اختلف
عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر
ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره وفي صحيحة جميل بن
دراج عنه عم قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة الحديث و
غير ذلك ولانه بعد تعارض النصين وفقد المرجح يحكم بتساقطهما فتصير
من جملة ما لا نص فيه وعندنا فهم فيه على التوقف كما ذكرنا في بحث اصل البراءة
وثانيها تساقط الدليلين المتعارضين والرجوع الى مقتضى الاصل لانه حكم
ما لا نص فيه على راي المجتهد كما تقدم ايضا وثالثها التخيير وهو المختار و
بناء اكثر المجتهدين عليه كما اشرنا اليه سابقا للاخبار الكثيرة المشتهرة المعتبرة
من حيث السند الدالة عليه وقد تقدم بعضها ومن جملتها موثقة سماعة
المتقدمة حيث ان عقيب قوله عم حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى

[illegible]

تلقاه وفي اخرى ايهما اخذت من باب التسليم وسعك وهي اكثر واصح واقوى
دلالة من اخبار التوقف ومؤيدة بالعقل كما ذكرنا سابقا ويحمل اخبار التوقف والاحتياط
على الاستحباب او صورة امكان الرجوع الى الامام كما ينادي به سوق اخبار التوقف
كما تقدمت الاشارة اليه جمعا بين الادلة ويعضده ما ذكرناه آنفا من اخبار الاحتياط
فانها شاملة لهذا المقام ايض وقد عرفت انها محمولة على الاستحباب قطعا ولا يمكن
حمل الامر في استعمال واحد على الوجوب والندب معا وهو واضح واعلم ان الشك
في الحكم الشرعي اما ان يكون في الوجوب والحرمة كما في صلوة الجمعة وقد سبق الكلام
فيه مفصلا وان المبني على التخيير مع كون الراجح هو الترك فان قلت فاذا حكمت
بالتخيير وحملت اخبار الاحتياط او التوقف على الاستحباب فكيف تحكم بكون الترك
مستحبا مع انه خلاف الاحتياط بالنظر الى احتمال الوجوب قلت لا شك في ان
الاخباريين الذين يثبتون الامر في مثله على التوقف يجعلون الترك اولى
وكذا المجتهدون وذلك لان الحكم الظاهري بالنسبة الى هذا المكلف المتساوي
لديه الاحتمالات مقطوع به لعلمه بانه ليس مكلفا باحدهما لاستحالة التكليف
بما لا يعلم عقلا ولدلالة الاخبار على ان الناس في سعة ما لم يعلموا وبالجملة
جميع ما دل على حجية اصل البراءة دال عليه ح واما الاحتياط بمعنى تحصيل الحكم
الواقعي قطعا فهو غير ممكن في هذا المقام لامتناع النقيضين فلا معنى للحكم
برجحانه واستحبابه نعم يحكمون بكون الترك اولى بناء على دلالة العقل و
النقل عليه اما الاول فكما قال العلامة في نهاية من ان غالب الحرمة دفع مفسدة
ملازمة
للفعل او تقليلها وفي الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام
الشرع والعقلاء بدفع المفاسد اهم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من
افضاء الوجوب الى مقصوده والحرمة يتاتى بالترك سواء كان مع قصد او غفلة
بخلاف فعل الواجب واما الثاني فلان الامر بالتوقف في اخبار يشمل ما نحن
فيه واقل مرتبة الاستحباب ولا ريب ان التوقف مستلزم لترك الفعل
الذي هو غاية التحريم ويتحقق بالفعل الذي هو غاية الوجوب فان قلت اذا
كان الترك في صورة التساوي للوجوب والتحريم اولى فكيف تحكمون باستحباب

الجمع

الجمع بين الجمعة والظهر قلت سنذكر السر في ذلك مفصلا فيما بعد انشاء الله واما ان يكون
المحتمل لغير الوجوب والحرمة وهو على اقسام الاول ما يحتمل الوجوب والاستحباب
وهذا مورد الاحتياط عقلا ونقلا من حيث الفعل لاستلزام فعله النفع قطعا و
تركه لفوته على سبيل الجزم والتبعة اللازمة لترك الوجوب على سبيل الاحتمال
وما يكون بهذه المثابة فالعقل يحكم باولوية فعله بلا شبهة واحاديث الاحتياط
تشهد ايض فان قلت الاعتبار العقلي الذي ذكرته تدل على وجوب الفعل لان
دفع الضرر المحتمل واجب عقلا وكذا تفويت المنفعة يوجب الذم قلت لا نم الضرر
اذ الضرر الدنيوي مفروض العدم والعقاب الاخروي مما يقبح من الحكيم مع عدم
الاعلام والبيان الواضح القاطع للعذر حتى يهلك من هلك عن بينة ويحيى من
حي عن بينة وتفويت المنافع اذا لم يستلزم مفسدة جائز عقلا ونقلا والا لما
كان مستحب عند العقل والشرع والثاني المحتمل للوجوب والكراهة والاحتياط
هنا في الفعل ايض لان تبعة المكروه اقل من ترك الواجب فيدل على اولوية
العقل والنقل ايض الثالث المحتمل للوجوب والاباحة والامر فيه كما ذكر وكذا
يظهر ساير الاقسام كالمحتمل للتحريم والكراهة او للاستحباب والكراهة
فنقول ان الاحتياط في الترك ان كان فوت المنفعة اسهل عند العقل من حصول
المضرة او قيل بالعكس فالعكس وان تساويا فالتخيير وان كان في الموضوعات فان
كان فيما لا يتوقف على البيان الشرعي ويكون المرجع فيه الى اللغة والعرف فالتوقف
فيه واجب قطعا ولا اشكال فيه الا ان اللغات توقيفية كما ستطلع وجهه الله
مفصلا وان كان فيما لا يتوقف عليه كماهيات العبادات فان كان في الاجزاء
الداخلة وجب الاتيان بالجزء المشكوك فيه قطعا ولا خلاف فيه كما تقدم في
الفائدة الثالثة وهو مراد اغلب الفقهاء المستدلين باحتياط الجزئية
شيء وان كان في الشروط الخارجة فان قلنا بكون العبادات اسامي للصحيحة
كان الامر كما تقدم ولا يجري فيها الاصل ان كان الاتيان به مستحبا
لما ذكرناه آنفا فيظهر ان الاحتياط في بعض المواضع دليل شرعي يمكن التمسك
به ويجب العمل بمقتضاه وليس دليلا في بعض المواضع بل مستحب فيجب الملاحظة

التامة والمواعات الوافية حذرا من الخلط والخبط والبحث على الفقهاء بالمناقضة
في كلامهم حيث يستندون الى الاحتياط تارة ويحكمون بعدم كونه دليلا شرعيا
وانه مستحب اخرى هذا حاصل ما استفدناه من كلام الفقهاء في تضاعيف الابواب
الفقهية مع جملة ما افاده المحقق نور الله ضريحه ويظهر من كلام بعضهم وجود
القائل بوجوب الاحتياط مط قال المحقق في المعارج الخ المسئلة الثالثة العمل بالاحتياط
غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال الذمة يكون
العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب ومثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء
فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما الولوغ هل يطهر
بغسلة ام لا بد من الثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع
الاحتياط والجواب عن الحديث انا نقول الخبر الواحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول
سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها
فيجب اطراحها بموجب الخبر وعن الثاني ان البرائة الاصلية مع عدم الناقل حجة واذا
كان عدم الدليل الشرعي على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغالة الذمة
مط بل لا نم الا اشتغالها بما حصل الاتفاق عليه او باحد الامرين ويمكن ان يق قد
اجمعنا على الحكم من النجاسة واعترض بان احاديث الاحتياط قد ادعى تواترها
ولو سلم فقد عرفت ان لا مانع من اثبات امثال هذه المسائل باخبار الاحاد وبان
الاثقل اذا كان مورد الاحتياط كيف يكون الزام مشقة لم يدل عليه الشرع وح
روايات الاحتياط وعلى تقدير التسليم يمكن الاكتفاء بحكم العقل اقول والتحقيق ما
فصلنا فان وجوب الاحتياط مط مما لا تساعده الادلة الشرعية في مقام عدم ثبوت
اشتغال الذمة اجمالا في مقام ظن المجتهد برفع التكليف من الادلة الشرعية وذلك
لان روايات الاحتياط وان كان مطلقة الا انها ظواهر كما عرفت فتمنع معارضتها
بالادلة القطعية الدالة على حجية ظن المجتهد وكذا الادلة القطعية الدالة
على اصالة برائة الذمة عما لم يعلم ثبوت التكليف به لا يكون بها عبرة سيما مع
لزوم العسر والحرج بل التكليف بما لا يطاق لو الزم تحصيل القطع بالحكم الواقعي في

نجاسته واختلفوا في انه يطهر بغير التراب ثم نحصل عليه الاجماع في الطهارة لزوال النجاسة عليهم

كل

كل المسائل والمفروض انه لو خص ببعض المواضع كان ترجيحا من غير مرجح و
لو قيل بلزومه مهما امكن لزم العسر والحرج المنفيان اذ لا سبيل الى العلم بالحد
المطلق من دون نقص وزيادة فكلما احد بحد مخصوص احتمل امكان
الزائد ايض وهكذا فلا بد من حمل الاوامر الواردة بالاحتياط على تاكد الاستحباب
جمعا اذ لا يلزم الحرج المنفي في التكليف الاستحبابي هذا مع ان في كثير من اخبار
الترجيح تقدم كثير من المرجحات المفيدة للظنون الضعيفة على الاحتياط
وفي كثير منها بعد العجز عنها التخيير بدون ذكر الاحتياط فكيف يكون الاحتياط
واجبا على النهج المزبور واما ما يق من ان ترك الاحتياط يحتمل الضرر والعقل
يحكم بقبح ارتكاب ما يحتمل الضرر ففيه منع الكبرى وقد تقدم ما يصلح سندا
له وكذا ما يق من ان العمل بالاحتياط عمل بالراجح فلو لم يعمل به لزم العمل بالمرجوح
ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح فانه لو تم لدل على وجوب كل ما
يستحسنه العقل وكون تاركه مستحقا للذم والعقاب وفساده ظ ولعل
ان الراجح منه ما يلحق تاركه المذمة والسخط ومنه ما لا يلحق تاركه ذلك
وان لم يكن الترك مرضيا عند العقل والشرع وليس تجويز ترك المستحب وفعل
المكروه شرعا وعقلا الا بعدم عموم الذم والعقاب بالتارك والفاعل الا ان
اعني الرضا من العقل والشرع بما وقع مما ذكر يظهر فساد قول الفاضل ايض فان
الحكم ان لم يكن عليه دليل شرعي اصلا لم يكن لاشتغال الذمة به معنى وان
كان هناك دليلان متعارضان من دون ترجيح فحكمه لان الحكم الشرعي في
مثله اما التخيير او التساقط والرجوع الى مقتضى الاصل كما تقدم وان امكن
الترجيح كان العمل بالراجح متعينا الا ان في جميع هذه الصور يكون العمل
بالاحتياط مستحبا لما تقدم نعم لو دل الدليل على اشتغال الذمة بامر مبهم
عندنا معين في الواقع وكان تحصيل البرائة متوقفا على الاحتياط كما في موضعات
العبادات سلمنا الوجوب كما اشرنا اليه واما صلوة الاحتياط في الشك بين
الركعات فهي واجبة بالاصالة للنص والاجماع وامثالهما وان كانت الحكمة
في ايجابها حصول اليقين بالاتيان بما شك فيه من الركعات الا انها

ليست من قبيل الاحتياط المصطلح الذى هو محل الكلام فلا تغفل **الفايدة الرابعة والستون** قد عرفت ان الامر المطلق لا يدل على الفور ولا التراخى كما لا يدل
على التوقيت بمطلق الوقت ثم ان وجد القرينة على كون المامور به مطلوبا على
سبيل الفورية لزم القول بفوات المطلوب مع عدم الاتيان به فورا وقد تقدم
منا فى بحث الامر ان ما توهمه صاحب المعالم ره من ان الفورية ان كانت مستفادة
عن نفس الصيغة يصير المامور به كالموقت ولا ريب فى فواته بفوات وقته
وان كانت مستفادة من الدليل الخارجى فالكلام خال عن التحصيل لوضوح الفرق
بين التوقيت والفورية فان التوقيت يستلزم التشخيص وصيرورة الماهية
جزئية بالنظر الى الوقت لكونه جزئيا معينا بخلاف الفورية فان مفادها امر
كلى هو التعجيل والمبادرة ولا دلالة لها على خصوصية زمان معين بحسب وضع
اللغة وانما نحكم بعد الفورية بوجوب الاتيان فى الوقت الاول الامر حيث
وضعها له بخصوصه بل لان مفادها التعجيل ويضاد التعجيل التاخير ومن
البين ان الاتيان فى الوقت الاول لا من حيث وضعها له بالنسبة الى الثانى من
اظهر افراد التعجيل بل هو التعجيل الحقيقى بحيث لا يصدق عليه التاخير فلو
فيه يتحقق المامور به اعنى الماهية مع صفة التعجيل بدون حصول امر منهى
عنه وهو التاخير فى ضمنه بخلاف الوقت الثانى بالنسبة الى الثالث فانه وان
كان تعجيلا بالنظر اليه الا انه تاخير بالنسبة الى الاول ففى الاتيان بالفعل فيه
يصدق حصول المامور به اعنى التعجيل مع النهى عنه اعنى التاخير فلذا يكون
ممتثلا وان تحقق فى ضمنه التاخير الحرام وهذا واضح وعلى هذا لا يكون وجه
لفوات المط بفوات الوقت الاول الا ان استادنا المحقق ره بنى الامر على ما بنى
عليه صاحب المعالم ره ظنا منه ان المامور به شئ واحد هو الماهية مع الفورية
فاذا لم يتحقق الفورية يصح فوات المط اى المركب من الماهية والفورية ولا
يمكن التمسك بوجوب الماهية بعد فوات الفورية بان ما لا يدرك كله لا يترك
كله ونحوه مما تقدم بناء على ان الواجب المركب المشتمل على اجزاء معينة اذا
تعذر الاتيان ببعضها يتعين الاتيان بالباقى لما ذكر من ان ذلك لو صح

فانما

فانما يصح فى الاجزاء الخارجية دون العقلية كما عرفت مفصلا وما نحن فيه
من قبيل الثانى وهذا الكلام وان كان حقا الا انه فرع فوات وضعت الفورية
بترك الفعل فى الوقت لكنك عرفت انه كلى وانه ان فات احد افراده فقد بقيت
افراده الاخر لكون كل من السابق تعجيل بالنسبة الى ما بعده نعم ان ظهر من
دليل الفورية انها قيد على نفس الطبيعة وان المامور به شيئان لا شئ
واحد لم يلزم الفوات لان فوات احد الشيئين المستقلين لا يستلزم فوات
الاخر بل يجب الاتيان به اى المامور به مع العدم اى عدم تحقق الفورية
استصحابا لما ثبت وجوبه مع فقد المانع ومع احتماله للامرين يتمسك باصالة
عدم تعدد المط وان كان البناء عليه احوط والحاصل انه اما ان يظهر من
القرينة الخارجية تعدد المامور به او عدم تعدده او لا يظهر شئ منها
فان كان الاول كان التكليف باقيا بلا شبهة وان كان الثانى فات المط
بالكلية كك وفى الثالث احتمالان منشا العدم كون التكليف مخالفا للاصل
برائة الذمة واصل العدم فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو وجوب تحصيلهما
دون انفراد احدهما من الاخر فان قلت تعلق الطلب بهما ثابت جزما
غاية ما فى الباب حصول الشك فى كونه على سبيل الاجتماع او الانفراد وح لو
لم يكن التكليف على الاول الا بد نظرا الى لزوم تحصيل الجزء الثالث اى الهيئة الاجتماعية
لعدم اجزائه واحد منهما عن نفسه وعدم حصول الامتثال به مط فليس باقل
جزما لتعلق التكليف بهما قطعا قلت نعم ولكن الواجب على الاول فرض واحد
هو صورة امكان الاتيان بهما معا واما مع عدم امكان الاتيان بهما معا فلا يجب
شئ بناء على ما قدمناه من ان تعذر بعض الاجزاء يوجب سقوط التكليف بالمركب
واما على الثانى فالتكليف ثابت فى صورة التمكن منهما وصورة التمكن من احدهما
دون الاخر فاصالة البرائة الذمة فى الصورة الثانية جارية على الثانى دون
الاول ومنشاء البقاء ان التكليف بالماهية ثبت اولا قطعا وارتفاعه مشكوك
فيه لانه موقوف على كون الفورية قيدا لها وهو غير معلوم بل يحتمل كونها
واجبة على حدة على ما هو المفروض فيستصحب عملا بقاعدة عدم نقض اليقين

ا ى تعلق الطلب بالاجزاء

على عدم امكان الاتيان

بالشك ووجه الترجيح الاول ان كون التكليف اولا بمطلق الماهية او بالماهية
المقيدة بكونها في الخميس غير معلوم حتى يدعى ان شغل الذمة ثابت يقينا ولا يعلم
انتفاعه بيقين وبالجملة نحن لا ندعي ان شغل الذمة ثبت اولا ثم ارتفع حتى
يصح الاستصحاب بل ندعي ان اشتغال الذمة لم يتعلق اولا بالماهية المقيدة بناء
على احتمال عدم تعدد المطلوب وفيه بحث فان حاصل هذا الترجيح ان المامور به اذا
لم يعلم كونه ماهية مطلقة او مقيدة فالاصل كونه من القسم الثاني وهو خلاف
ما اسلفناه من ان الواجب اذا دار بين كونه مطلقا او مقيدا فالاصل فيه الاطلاق
فان قلت المفروض تعلق الطلب بالفورية ايضا قلت نعم ولكن لا يعلم انها قيد
للماهية حتى يكون المطلوب شيئا واحدا وهو الماهية المقيدة بكونها على سبيل
الفور ومطلوبة براسها حتى يكون المطلوب شيئين والترجيح المذكور انما يتم على
الاول دون الثاني اذ يكون تعلق الطلب بالماهية مطلقا والاصل بقاؤه سواء
بقي المطلوب الاخر ام لا وهذا كله مبني على كون الفورية دالة على التوقيت واما
على ما قدمنا فالتكليف باق بلا ريبة وكذا الكلام في الموقت ان ثبت بقاء
التكليف بعد فوات الوقت من الخارج حكمنا به والا فلا وهذا الكلام هنا
صحيح لظهور كون الوقت قيدا للموقت والتكليف واحد ولذا نقول بكون
القضاء بفرض جديد اي يحتاج الحكم بوجوبه الى دليل مستقل غير ما دل
على وجوب الاداء كما هو مختار اكثر المحققين بل الظاهر انه لم يخالف من الشيعة
احد في ذلك لا انه تابع للاداء كما اختاره بعضهم كالحنابلة وبعض فقهاء
العامة وذلك لان قول القائل صم يوم الخميس لا يدل على وجوب صوم
غيره بوجه ولانه لو اقتضى القضاء لكان الاتيان الثانوي اداء فلا وجه لتسمية
قضاء ولان من جملة العبادات ما وجب له قضاء كالفرايض الخمس و
منها ما لم يجعل له قضاء كالجمعة والعيدين ولا دلالة للعام على الخاص
والعمدة ان التكليف مخالف للاصل فيقتصر فيه على مقتضى النص وهو
الفعل في الوقت واما وجوب الفعل بعده فلا يفهم من اللفظ عرفا والاصل
عدمه ومنه يظهر الجواب عما استدل به الاخرون من انا اذا تعلقنا صوما

خاصا كالخميس فقد تعلقنا امرين الفعل وكونه في وقت وفوات الثاني
لا يستلزم فوات الاول وذلك لانه لا يفهم من قولنا صم يوم الخميس في العرف
الا طلب شيء واحد هو الصوم الكائن في يوم الخميس لا طبيعة الصوم المطلقة
وكونها في الخميس بحيث يكون احدهما مستقلا عن الاخر وهذا بديهي غني
عن البيان على ان التعدد في ظرف العقل لكونه من الاجزاء العقلية دون
الخارج اذ ليس الموجود في الخارج الا شيء واحدا والتكليف عبارة عن طلب
ايجاد الفعل في الخارج فمع اتحاده وانتفائه لا يبقى وجه بقائه وامكان الانفكاك
في الذهن واما قياسهم باجل الدين فانه لا يسقط بالتاخير عن اجله فكذا المامور
ففيه انه قياس مع الفارق فان اشتغال الذمة بالدين في جميع الاوقات بحيث
لو قدمه على الاجل او اخره صح بخلاف الفعل المامور به في وقت معين لعدم
صحة تقديمه على وقته وهذا هو الفارق ويتفرع على هذا الاصل وجوب
قضاء فرايض الموقتة واستحباب قضاء النوافل الموقتة اذا اسكت الشارع
عن قضائها وكذا الوكالة في الاضحية المستحبة فخرج وقتها ثم اعلم ان
تحقق الفوت شرط في صدق القضاء وتحققه فان معناه استدراك
مصلحة فائتة سواء قلنا بكونه تابعا للاداء او بفرض جديد فاذا لم
يتحقق الفوت يكون الواجب فرضا ابتدائيا ولا يسمى قضاء الصلوة الظهر
في اول وقتها حيث لا يسمى قضاء بالنسبة الى ما قبله ولهذا يحكمون بان
من ادرك من الوقت اقل من قدر فعل الصلوة بمقدماتها ثم فاتته
لم يجب القضاء بالنسبة اليه لعدم تحقق الفوت الذي هو شرط
صدق القضاء او وجوبه بالنسبة اليه وكذا يحكمون بان دخول الوقت
والبلوغ والعقل وامثالها من شرائط التكليف لا يستلزم القضاء بفقد
واحد منها لعدم تحقق المصلحة المقتضية للتكليف بتداركه حتى يكون
فوتها مستلزما للتدارك لظهور انتفاء المشروط بانتفاء شرطه بخلاف
موانع تحقق المامور به في الخارج كالنوم والنسيان وغيرهما من اسباب
التمكن فانهما توجب القضاء لصدق الفوات في الثانية دون الاولى

مرض

ويدل عليه فهم العرف والاعتبار العقلي اما الاول فلان من عرض له مرض
او نوم او غيرهما بحيث لم يتمكن بسببها من المامور به يصدق عليه انه فاته
ذلك بخلاف من لم يدخل عليه الوقت مثلا فانه لا يق انه فاتته الصلوة مثلا
جزما فهذه الالفاظ من الموضوعات التي مرجعها العرف واما الثاني فلان
التكليف على طريقة العدلية منوط بحسن المامور به بعد انضمام المشخصات
اليه والشروط بمنزلة القيد الذي به يتشخص المامور به لان تعليق المامور به
على شرائطه به كاشف عن كون الحسن المقتضي للمطلوبية الشرعية
مختصا بما يتحقق معه الشرط لا بمطلق الماهية فعدم تحقق الشرط كاشف
عن عدم تحقق الطلب بدله بخلاف المانع العارض في بعض الاحيان دون
بعض وبالنسبة الى بعض الاشخاص دون بعض فان مناط التكليف
والمطلوبية كما عرفت هو الماهية المتشخصة بشرائطها التي علقها الشرع
بها كلية لتفرعه على الحسن الراجع الى ذاتها من حيث هي والى مشخصاتها
غاية ما هناك تعذر ايجادها في الخارج عقلا او شرعا وعدم تمكن الفاعل
منها بسبب ذلك المانع العارض له في حين من الاحيان وهذا لا يوجب
زوال حسن الشخص الثابت له كلية بحيث يجب طلب الشئ له وذلك
لما تبين لك من ان طلب الشرع من قبيل طلب الطبيب من المريض لان كون
الدواء المخصوص المعين نافعا له وتركه مضرا به ثابت في حال التي تمكنه من
شربه وعدمه على نمط سواء فان عدم قدرته على شرب الدواء لا يصير
منشاء لنفي حسنه ورجحانه الذاتي ومطلوبيته ونقضه وحصول
الضرر والنقص له بتركه نعم لو كان الطلب للوجوب بمعنى المواخذة على
الترك والعقاب كما هو شان اوامر الحكام بالنسبة الى الرعية كان
عدم التمكن منافيا له ومستلزما للتكليف بما لا يطاق المستحيل بالنسبة
الى الحكيم العادل واما ان كان بمعنى النقص والضرر والبعد عما يحصل
له بسبب الفعل من القرب وان كان معذورا غير مذموم بسبب
عدم تمكنه منه فلا مضر فيه بل هو الواقع جزما وفي مثل هذا القسم يحسن

الاعتبار العقلي

منه

منه
التدارك لما فاته عنه وحرم بسببه من الخير والسعادة مع تمكنه منه بعده
وهذا هو السر في ايجاب القضاء شرعا لا ان معناه التدارك لما فات كيف لا
هو مترتب على ثبوت التكليف ومتفرع عليه ولا يتصور وجوب القضاء
بدون التكليف بالاداء بالنحو الذي ذكرناه فان قلت كيف يصح التكليف مع عدم
التمكن مع ان التمكن من شروطه ايضا ومع عدم الشرط ينعدم المشروط قلت
هنا تكليفان احدهما ما ذكرناه وشبهناه بتكليف الطبيب للمريض وهذا هو
الذي حكمت العدلية بوجوبه على الله وكونه من قبيل اللطف وهو يختلف بخصوصيات
الازمان والاحوال والاشخاص ولا يمكن وقوعه الا بالنسبة الى الفرد المتشخص الخارجي
كما عرفت فلا يشترط بالتمكن والقدرة بل ثبوت القضاء في كثير من المواضع التي لا يحصل
فيها التمكن من الاداء كالنوم والنسيان والحيض والاكراه على ترك الصلوة و
الصوم ونحوهما بين شاهد على بقائه وعدم منافاته لعدمه كما عرفت ما
يدل عليه من الاعتبار فضلا عن شواهد وقوعه في الشريعة والثاني المواخذة
وترتب العقاب وهذا لا يختلف بخصوصيات التكليف ولا مدخل لها فيه بل
هو مترتب على العصيان والمخالفة فالاب اذا امر ولده بفعل فيه صلاحه فخالفه
وعصاه فانه يصدق على مخالفته وتركه لما امر به انه حرم نفسه من
الخير والسعادة اللازمة للفعل واضر نفسه وجعل في تيه الخسران وهذا
لا دخل لخصوصية امر ابيه من حيث انه ابوه فيه بل لو فرض انه عبده علم
وجه المصلحة وشاهد بما فيه صلاحه فخالفه كان ظالما لنفسه موقعا
لها في اودية الضلالة والخسران وموارد البعد والنقصان الا انه لو كان
تركه بسبب عدم تمكنه كان معذورا في ذلك غير ملوم ولا يستحق العقاب
وان كان الضرر المترتب على الترك والنقص والبعد وعدم حصول النفع
والخير والسعادة لاحقا به لا محالة ويصدق عليه ايضا انه خالف اباه
ومولاه وعصاه مع كونه حقيقا بالاطاعة وجديرا بالخدمة والمتابعة
ويستحق من هذه الجهة الذم والعقاب والتاديب من جهة عصيانه
ومخالفته لابيه ومولاه وان كان امر ابيه ومولاه مما لا يترتب على الترك

قلت

الذي

عليه نفع له في ذلك الفعل المخصوص بل وان كان مضرا به في الجملة وهذا الذم والعقاب
لا يترتب على الترك الا مع كونه متمكنا منه قادرا عليه فلو لم يتمكن منه كان معذورا ولم
يستحق اللوم والذم والمؤاخذة وهذا القسم من التكليف مشروط بالتمكن والقدرة
وعدم عروض المانع الغير الاختياري للزوم التكليف بما لا يطاق عن الحكيم العادل
وهو قبيح ومن هنا يظهر وجه الفرق بين عدم الفعل الذي يلزم من ترك الشرط
وعدم الفعل الذي يلزم من وجود المانع فانهما وان اشتركا في عدم حصول الفعل
بحصول كل منهما الا ان عدم التكليف على الاول معناه عدم حسن الفعل ومطلوبيته
شرعا للانبين له في نفسه مع قطع النظر عما تعرض من العوارض المانعة من بعض (عدم الشرط)
الاحيان كما فصلنا ويقابله التكليف بالمعنى الاول المشروط تحققه ووجوده بعد حدوث
شرايطه المخصصة له وعلى الثاني معناه عدم المؤاخذة والعقاب من جهة العذر الحاصل
في تركه فاذا قيل ان الصلوة ليس مامورا به قبل دخول الوقت كان معناه ان الحسن
الذاتي الموجب لحصول الخير والسعادة والقرب غير حاصل له قبله بل مشروط بدخول
الوقت فلا يكون مكلفا به اصلا من اول الامر ويترتب على مثل هذا القسم من عدم
التكليف عدم لزوم القضاء لما عرفت من انه تدارك ما فات وقد تقرر انه لم يحصل
من اول الامر تكليف حتى يترتب على فوته القضاء واذا قيل اذا حصل لك عذر منعك
عن ايجاد الفعل كنوم ونسيان او اكراه بحيث لم يقدر عليه فلست مكلفا به كان
معناه انك وان حرمت من تلك السعادة وبقيت في حضيض البعد والنقصان
وفاتت منك هذه الفضيلة الا انك معذور بسبب عدم تمكنك وقدرتك عليه
فلا تؤاخذ بتركه لان العقاب مترتب على المخالفة والعصيان من حيث انهما
مخالفة وعصيان للعلي لا الحرمان من السعادة والخير وان كان هو ايضا من اعظم
العقوبات عند اولى الالباب الا انه لا يعد عقابا اصطلاحا ولذا يتاسف مثل المعذور
دائما على هذا القسم من الترك ويظهر الندم والاسف ويطلق الحرمان والفوات
ويشتاق الى تداركه مهما امكن بخلاف الاول وهذا واضح بحمد الله سبحانه لا ستر
فيه ولا ريب يعتريه ولعل الفرق بين المقامين اي المانع وعدم الشرط يصير
خفيا في بعض الموارد لان المانع كما عرفت ما يستلزم وجوده العدم ولا يستلزم

الذي يلزم من وجوده

عدمه

عدمه الوجود لذاته والشرط ما يستلزم عدمه العدم ولا يستلزم وجوده
الوجود وعلى هذا فيشترك المانع وعدم الشرط في استلزامهما العدم الفعل
وعدم التكليف فاذا تحقق الاثر الذي يمكن انتسابه الى شيئين اشتبه الامر
في ان الباعث له هذا او ذاك او انه من هذا القبيل او ذاك سيما بعد ما علم
من ان عدم الشرط علة للعدم كما ان وجود المانع كذلك لما عرفت من ان علة
الوجود مركبة من وجود المقتضي وانتفاء المانع فانتفاء المركب يحصل بانتفاء
احد اجزائه وبسببه اي بسبب حصول الاثر الممكن استناده الى كل منهما
يحصل الاشتباه فلا يدرى انه مانع او فقد شرط فاذا وقع الخلاف في ذلك
حصلت الثمرة بانه ان كان الاول لم يجب القضاء وان كان الثاني يجب كما عرفت
وذلك كعدم التمكن من الطهور مطلقا حيث وقع الشك في انه هل هو مانع
من تحقق المامور به في الخارج لصدق اسم المانع وهو ما يستلزم وجوده
العدم عليه فيتحقق الفوت من جهته وقد عرفت ان وجوب القضاء تابع
لتحققه اي الفوات فيلزم من ذلك كون القضاء بعد التمكن من الطهور واجبا
او ان تمكن المزبور من شرايط التكليف كالوقت لصدق حد الشرط وهو
ما يستلزم عدمه العدم ولا يستلزم وجوده الوجود عليه فيكون عدم
التمكن المزبور من قبيل فقد الشرط فلا يتحقق فوت لعدم تحقق التكليف
ابتداء فلا يجب القضاء ايضا والظاهر من كلام بعض الفقهاء هو الاول ولعله الظاهر
قال الاستاد قدس سره في شرحه على المفاتيح بعد الاستدلال على عدم
وجوب الاداء ما ملخصه هذا انه هل يجب قضائها اذا تمكن من الطهور الاظهر
نعم وهو المشهور لعموم ما دل على وجوب قضاء الفوائت ولا شك في انها فاتت
لغة وعرفا الا انها لم تكن مطلوبة ومشروعة اصلا كالصلوة قبل دخول
وقتها اذ لا يصدق عليها انها فاتت قبل وقتها الا انها لم تجئ بعد فكيف
فاتت وبالجملة فرق واضح بين شرط المطلوبية بحيث لو لم يتحقق لم يتحقق
المطلوبية وبين التمكن من المطلوب والقدرة عليه فان المطلوبية ثابتة
مع الا ان المكلف غير قادر على ايجاد المطلوب المشروع فان عدم القدرة لا

او عدم كون التمكن من الطهور مطلقا مانعا من تحقق المامور به

لا يصير منشأ الزوال المطلوبية والمشروعية من الله وعدم الحسن الذي
هو مقتضى ذاته والحاصل انه فرق بين عدم القدرة على ما هو حسن عقلا
وشرعا ومطلوب عندهما جزما وبين عدم كون الشيء حسنا ومطلوبا اذ يبقى
في الاول ما فات عنه الحسن المطلوب المشروع بخلاف الثاني وكما ان المقدور
لا يكون مطلوبا فكذا المط قد لا يكون مقدورا ولا ضير فيه ولما لدى الاشاعرة
فظ واما لدى المعتزلة والامامية فلان الحسن والقبح ذاتيان والعقل والشرع
مطابقان وعدم القدرة على فعل الحسن لا يرفع حسنه ولا يمنع مطلوبيته
وان قلنا بالوجوه والاعتبارات فكذا يبقى نسيت اوجب الواجبات علي وغمت
عن اشد الفرايض علي وفات عني السعادة العظمى نعم عدم القدرة يمنع
مطالبة الحكيم ومواخذته اذا لم يكن ناشيا عن تقصير في العلل القريبة
او البعيدة ويشهد لما ذكر الاخبار الدالة على مواخذة الامم السابقة بخطائهم
ونسيانهم ومن هذا يصح ان يقول ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا وورود
في الاخبار عليه القضاء عقوبة لنسيانه وامثال ذلك انتهى ملخصا وقد اتضح
للتحقيقة الحال بما لا مزيد عليه ويظهر من بعضهم التنافي لان الطهور شرط
لمطلوبية الصلوة ومشروعيتها وبعدم الشرط ينعدم المشروط [عدم الشرط] قال الاستاد
وفيه ان الصلوة مع الطهارة مطلوبة شرعا والمكلف لعدم قدرته عليها
يصدق انها فاتته فيجب القضاء الذي هو تدارك ما فات لعموم ما دل عليه
انتهى والحاصل ان شرط الواجب على قسمين كما عرفت احدهما شرط الوجوب
فيكون الواجب بالنسبة اليه مقيدا ومشروطا يصير بناء التكليف على وجوب
الواجب اذا اتفق وجود الشروط الثاني شرط الوجود والتحقق وهو
اعم من ان يكون شرط التحقق الشرعي او العقلي او العادي وقد علمت
سابقا ان كل شرط للتحقق غير مقدور للمكلف يعد من القسم الاول بمعنى
ان وجوب مشروطه يتوقف على حصوله وتحققه بخلاف المقدور منه
فان وجوب الواجب بالنسبة اليه مطلق والاول من هذين القسمين ايضا
على قسمين فان الشرط الغير المقدور قد يكون شيئا لا يدخل تحته فعل

الصلوة

المكلف ولا يكون له مدخل في تحققه [تحقيقه] كدخول الوقت للصلوة فلا يتعلق به التكليف
اصلا ابدا وقد يكون فعلا اختياريا منا للتكليف ومتعلق الوجوب الشرطي بل
الشرعي ايضا الا انه عرضه عارض وحدث به امر حادث اخرجه عن الاختيار كما في
الطهارة مع فقد الماء او المرض المانع عنها فان اصل الطهارة في نفسها امر اختياري
تعلق بها الوجوب الشرطي بل الشرعي التبعي والاستحباب الذاتي المنوط كل ذلك
بالحسن والرجحان الذاتيين الثابتين لها في نفسها مع قطع النظر عن العوارض
الحادثة الا انها عرضها الامتناع وعدم القدرة بسبب عارض هو فقد الماء
او المرض المانع وقد ظهر لك مما اسلفناه ان هذين القسمين وان اشتركا في
عدم التمكن من الفعل بتوسط كل منهما في تعلق التكليف بالمعنى الثاني اعني
ترتب المواخذة والعقاب لاجله الا ان التكليف بالمعنى الاول وهو حسن الفعل
ومطلوبيته لذاته وترتب النفع والقرب والخير والسعادة عليه والضرر
والنقص والبعد بتركه كما هو شان تكليف الطبيب بالنسبة الى المريض ثابت
لا يمنعه العارض المانع عن التمكن كما عرفت وقد عرفت ان عدم التكليف
بالمعنى الثاني لعدم العصيان والمخالفة انما يوجب المعذورية وعدم
المواخذة بالترك في تلك الحالة التي لا يتمكن فيها وثبوت التكليف بالمعنى
الاول يستلزم الفوت المستلزم لوجوب التدارك مهما امكن ومنه يظهر ان انعدام
الشرط بهذا المعنى لا يستلزم انعدام المشروط بمعنى ان تمكن الشروط للتكليف
بالمعنى الثاني ولا شك ان عدمه يستلزم عدمه واما التكليف بالمعنى الاول
فليس مشروطا بهذا القسم من التمكن حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه فافهم
وما اشار اليه استادنا قدس سره بقوله ان لم يكن ناشيا عن تقصير في العلل
القريبة والبعيدة فالمراد منه ان الامتناع العارض للفعل بسبب امر حادث
قد يكون ناشيا عن امر اختياري وقد تبين في محله ان الامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار فكما ان عدم تمكن الكافر بسبب كفره الاختياري عن العبادة المشروطة
بالايمان الذي هو ضد الكفر لا ينافي التكليف بها ويعاقب عليه فكذا الاكراه
على الافطار او ترك الصلوة الحاصل من سبب له بعيد او قريب اختياري

[في الهامش: امتناع]

مثلا لاينافي التكليف والمواخذة عليهما فافهم وعلى هذا فقوله لا تواخذنا ان
نسينا او اخطأنا معناه انه قد يكون الخطاء والنسيان ناشيا عن معصية فعلها المكلف
فاورثت ظلمة في القلب وبسببها حصلت الغفلة والنسيان والخطاء وهذا امر مجرب
لاينافي انكاره فان تاثير المحرمات وترك الواجبات والتهاون سببها في القلب
وقساوتها مما لايخفى على المراقب لاحوال القلب واما قوله عقوبة الدنيا نه
فلعل اطلاق العقوبة فيه على القضاء من باب مجاز المشاكلة من جهة انه لابد من
تثقيل المرات والذهب وانه لتصدلها بالنار والشيء اعلى اصلاحاله ولطفا
به كالحجامة والفصد من الوالد المشفق لولده المريض فانه يحسبه عقوبة
واذية مع انه عين التفضل والاحسان فكذا الالزام بالعمل الذي يشق على نفس
المرحة ظاهر العقوبة وان كان باطنا عين الاحسان والمرحمة فتفطن وكالحيض
حيث لايعلم انه مانع عن الصلوة وانه اسقط وجوب القضاء عنها في خصوص
الصلوة تفضلا لما عرفت من ان المانع لايمنع عن القضاء المصدق الفوات نعم
فيكون سقوط قضاء الصلوة مع كون الحيض من الموانع مبنيا على التفضل وثبوت
قضاء الصوم مبنيا على الاصل اوان عدمه شرط فيكون سقوط قضاء الصلوة
مبنيا على الاصل فيكون قضاء الصوم تكليفا جديدا مستقلا لاقضاء الصوم ايام الحيض
فهذا يكون تسمية قضاء الصوم قضاء من باب المجاز المشاكلة لكن لاثمرة فيه
بعد وجود النص والاجماع على ثبوت القضاء في احدهما دون الاخر الا ان
لفرض الثمرة في ادراك الحايض من اخر الوقت قدر مقدار الصلوة بشرايط
المفقودة ظاهرة حيث يلزم الوجوب اي وجوب القضاء لولم يودها اداء على
الاول اي كون الحيض مانعا دون الثاني اي كون عدمه شرطا ولكن الظاهر هنا
بالنظر الى مقتضى القاعدة عدم وجوب القضاء الا بعد ادراك مقدار بها
بتمامها مع شرايطها المفقودة ظاهرا حتى يكون قضاء بالنسبة الى الحال الطاهر فيدخل
في عموم ما دل على وجوب القضاء على الطاهرة دون الحايض لما عرفت من
الاجماع والنص على عدم وجوب القضاء على الحايض وهما نسبهما لان ما ذكر
جزما والمراد ان هنا عموم بين احدهما عموم ما دل على وجوب القضاء على من

على

عليهم

فاتت عنه الصلوة بلا مانع ومن جملة الموانع الحيض فاذا كانت المراة طاهرة لم تصل
وجب عليها القضاء لشمول العموم المذكور بها والثاني عموم ما دل على سقوط القضاء
عن الحايض واذا ادركت الصلوة طاهرة في جميع الوقت سقطت عنها
اجماعا بل اذا عرضها الحيض قبل مضي زمان مقدار الصلوة بشرايطها المفقودة
سقطت عنها ايضا لشمول العموم المزبور لها واما اذا زال عنها العذر في قدر
زمان ادراك الصلوة تامة فهي داخلة في عموم النص والاجماع الدالين على سقوط
الصلوة عن الحايض لشمولها لها جزما وبمجرد ادراكها البعض الصلوة طاهرة لايكفي
لان الصلوة المطلوبة واحدة شخصية مركبة موقتة بوقت معين يسعها
فعروض المانع في بعضها كعروضه في جميعها من دون تفاوت اذ التكليف لم يتعلق
الا بالفعل في الوقت وعدمه ونخارجه الا ان ثبت من لزوم الاتيان بها في الخارج
ايضا فتفطن لكن هذا الذي قلنا من ان الظاهر عدم وجوب القضاء عليها بالنظر
الى القواعد والعمومات والا فتحقيق المقام بالنظر الى الادلة الخاصة كالاجماع و
الاخبار المتعلقة بخصوص المسئلة موكول الى كتب الفقهية والظاهر انعقاد
الاجماع على ثبوت التكليف لها في مثل المفروض بالاداء ولو لم تفعل فالقضاء

الفايدة الثامنة والستون قد عرفت سابقا ان القياس المنصوص العلة
حجة مطلقا سواء دلت قرينة خاصة على عدم مدخلية خصوص المادة
فيها ام لا على الاقوى للفهم العرفي ويظهر من بعض المحققين كالشهيد
الثاني وغيره القول بحجية ما هو بمنزلته كالحكم بعدم الاعتناء بحال كثير
الشك في الوضوء وغيره من الواجبات لما ورد في الصلوة من قولهم ع لا تعودوا
الخبيث من انفسكم فتطمعوه بنقض الصلوة فان الشيطان خبيث معتاد
لما عود وا وقد اشرنا الى تفصيل اقسام المنصوص العلة فيما سبق فلا حاجة
الى تكراره والحق انه ان وصل الى حد الفهم العرفي المعتبر في المنصوص العلة او
كان المناط منقحا بحيث يحكم العقل او العرف بعدم مدخلية الخصوصية
المادة فيه كان حجة والا فلا لكونه ح من القياس الحرام جزما نعم
يصلح ح لتاييد الدليل ان افادنا ظنا ضعيفا كما ان مطلق القياس الحرام

مما يمكن الاتيان به شاهدا او مؤيدا وان وقع الاجماع من الشيعة على عدم
حجيته وحرمة العمل به فان المراد عدم جعل دليلا شرعيا او مستندا للحكم
الشرعي والا فالاستشهاد والتاييد به في اخبار الائمة وعباير الاصحاب
كتب فاقدام وفايدته مع حرمته تكثير حصول المظنة للمجتهد الذي شانه
ووظيفته العمل بالظن الاقوى والجدل مع الخصم القايل بحجيته والنظر
والمعارضة بالمثل وغير ذلك **الفايدة التاسعة والستون** القيد المعقب
للجمل المتعددة كالاستثناء والحال وساير القيود اذا امكن ارجاعه
الى الجميع والى الاخيرة خاصة والمراد من الجميع كل واحد لا المجموع من
حيث هو مجموع فالاخيرة مقيدة به قطعا وفي تقييد الباقي به خلاف مشهور
فذهب الشافعي وجماعة الى رجوعه الى الجميع ويحكى هذا القول عن الشيخ ره
والمشهور العدم واختصاص الاخيرة به مع فقد القرينة ولكن بعضا منهم كالسيد
المرتضى ره وغيره يدعي الاشتراك بحسب الموضع ويتوقف في تعيين المراد
الى ظهور القرينة ومع عدمها الحكم بان الاخيرة مقطوع بها فيحكم برجوع الا
القيد اليها قطعا والقطع الباقي مشكوك فيه فالاصل عدمه وبعضا اخر
كالغزالي يذهب الى التوقف فلا يدري موضوع اللغة الا ان مع وجود
القرينة يحكم بمقتضاها ومع عدمها يشارك السيد في العمل وبعضهم
يذهب الى الاشتراك المعنوي وينسب الى صاحب المعالم وهو ايض يشارك
القولين المذكورين في العمل مع فقد القرينة وذلك لان كون العام
موضوعا للعموم مسلم هنا فابقاؤه على العموم مع فقد القرينة لانه الاصالة
الحقيقة ومجرد الاحتمال لا يكفي في مخالفة الاصل المزبور وشرط بعضهم
في العود الى الجميع شرطين احدهما ان يكون العطف بالواو فلو كان بثم
اختص بالجملة الاخيرة والثاني ان لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل فان
تخلل كما لو قال في صيغة الوقف على اولادي على ان من مات منهم واعقب
فنصيبه بين اولاده للذكر مثل حظ الانثيين وان لم يعقب فنصيبه للذين
في درجته فاذا انقرضوا فهو مصروف الى الفقراء الا ان يفسق احدهم فلا اشتراك

يختص باخوته وقيل ينسب الى ابي حنيفة واتباعه بالوضع بخصوص الاخيرة
لوجوه الاول ان التقييد على خلاف الاصل لاشتماله على خلاف الحكم الاول
فالدليل يقتضي عدمه وخرجت الاخيرة مع كونها اقرب بالاجماع ولئلا يكون
القيد لغوا مستدركا فيبقى الدليل في الباقي سالما عن المعارض واجيب بان
مخالفة الاصل لكان معناها اجابة التجوز في لفظ العام والاصل في الاطلاق
الحقيقة فله وجه صحة الا ان تعليله بمخالفة الحكم الاول واضح الفساد حتى
في خصوص الاستثناء مع وقوع الخلاف فيه واما على القول بان الاستثناء بعد
ارادة تمام معناه قبل الحكم والاسناد كما هو رأي محققي المتاخرين فظ وكذا
على القول بكون المجموع اسما للباقي واما على القول بارادة الباقي من المستثنى منه
مجازا فلعدم تعلق الحكم بالاصالة الا به فلا خلاف حقيقة وتعليل قبول
القيد في الجملة الاخيرة يدفع بان لا يكون القيد لغوا مستدركا ضعيف فان
تعلقه بها قطع ولزوم الاستدراك لا يصلح بمجرده لذلك ثم لا القبل القيد
مع انفصاله عن القيد وانقطاعه حسا وعرفا فهو واضح الفساد وان كان
معناها الظهر من حال المتكلم بالعام ارادة العموم ولان التقييد مخالف لهذه
القاعدة او الاستصحاب هذه الارادة فهو مسلم للاتفاق على ان المتكلم مادام
متشاغلا بالكلام اتيانه بالملحق وقد عرفت انه يقتضي توقف السامع عن
الحكم بمراده وانتفاء ارادته غير حتى الفراغ ولو كان مجرد صدور اللفظ
مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلاف قبل فوات وقته منافيا
له ووجب رده وغير ذلك بالنسبة الى الاخيرة ايض ولا يجدي دفع اللغوية
والاستدلال لما عرفت ان المقتضي لصحتها وقبولها مع الاتصال نص
الواضع بان المتكلم مادام متشاغلا العد ولم يعرض اللفظ والاتيان
بقرينة متى شاء منه فلا يتجه حكم السامع قبل الفراغ بمراده نعم تعلقه
بالاخيرة متيقن للزومه على تقدير الرجوع الى الجميع وعدمه بخلاف
الباقي فيتمسك في نفيه بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص
في شيء فان اراد القائل به الوضع فهو بعيد غير مدلول عليه بهذا

الدليل الذي يستدل به فان القائل بالاشتراك اللفظي والمعنوي والتوقف
ايض يوافقون في هذه المطلب لعني الحمل على الاخيرة مع فقد القرينة وبقي الباقي
بالاصل كما عرفت وهذا كما ان صيغة الامر عند القائل بالاشتراك اللفظي والمعنوي
والتوقف والاختصاص بالندب جميعا تحمل على الندب لان ارادته متيقنة على
هذه الاقوال كلها وارادة الزايد مشكوك فيها فينتفي بالاصل الا انه مع قيام القرينة
على الوجوب يتضح الفرق بين الاقوال حيث ان القائل بالاختصاص يدعي
المجازية وكونه على خلاف الاصل بخلاف الاخيرين وكيف يمكن ادعاء الوضع
بخصوص الاخيرة مع انه من البين ان الوضع عام في المفردات سواء كان الموضوع
له ايض عاما كالمشتقات او خاصا كالمبهمات ومن جملتها ادوات الاستثناء مثلا
فانها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج واذا كانت المفردات
كذلك ولا دليل في الواقع دالا في كلام المستدل على كون الهيئة التركيبية
موضوعة للتعلق بالاخيرة خاصة فمن اين الوضع ولو سلم فان التجوز
بها في الاستعمال في الجميع مفتقر الى العلاقة ولا علاقة تتصور هنا
الا علاقة الكل والجزء ولها شرايط لا تحقق لها هنا والوجه الثاني ان
المقتضي لارجاع القيد الى سابقه عدم استقلاله بنفسه وهو يحصل
بالتعلق بالاخيرة فلا وجه لتعلقه بعد ذلك اذ لو جاز مع ذلك لجاز مع حصول
الاستقلال بنفسه واجيب بان قياس الاستقلال بالتعلق بالغير في عدم
جواز التعلق بعده ثم كيف لا وما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا
ولا جوازا لا يجوز ان تعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه يكون مع
الاستقلال بالاخيرة تعلقه بالجميع وان لم يكن لازما فغاية ما في الباب عدم
حصول القطع بعده بشيء لا عدم جواز تعلقه بغيرها والثالث انه لو
اضمر مع العود الى الجميع في كل من الجمل قيد لزم خلاف الاصل ولا تعدد
العاملين على معمول واحد وقد نص سيبويه على امتناعه مع ان اجتماع
المؤثرين على اثر واحد غير معقول وفيه بعد تسليم لزوم تعدد العاملين
على معمول واحد المنع من عدم جوازه ونص سيبويه معارض بنص كسائي

وقول

وقول الفراء في باب التنازع ووافقه بعض المتاخرين والمؤثرات الاعرابية
ليست مؤثرات تحقيقية حتى يمتنع تعددها بل هي علامات لا يضر تعددها
والرابع ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فكذا غيره
من الاستثناء وساير القيود دفعا للاشتراك واجيب بانه لمانع وهو لزوم
اللغوية وانتفاء الفايدة فان المفهوم من قولك علي عشرة الا درهمين الاقرار
بالثمانية فاذا قال الا درهما رجع الاقرار الى التسعة بعوده الى الدرهمين ولو
عاد الى العشرة ايض كان ايض اقرارا بالثمانية لاخراجه مثل ما ادخل والخامس
ان الظ من حال المتكلم انه لم ينتقل عن جملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء
غرضه منها فلو سكت فانه يدل على استكماله الغرض منها فكما ان السكوت حايل
مانع عن التعلق فكذا الجملة الثانية والجواب انه مصادرة على المط لانه عين
المتنازع فيه كما عرفت واحتج القايل بالرجوع الى الجميع بان الشرط للتعقيب
الجمل يعود اليها جميعا فكذا غيره بجامع عدم الاستقلال والاتحاد للمعنيين
ولان قوله تع في آية القذف الا من تاب بمنزلة قوله فان لم يتوبوا وفيه اولا
المنع فيما ايض ولو سلم فهو قياس مع انه ان كان متحدا مع الاستثناء كان قياس
للشيء على نفسه والا جاز اختصاص لكل بحكمه وبان حرف العطف يصير
الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولك رايت زيدا ابن عبد
الله ورايت زيد بن عمرو وبين رايت الزيدين فاذا كانت الواحدة لابد
من رجوع القيد اليهما فكذا غيره والجواب بانه ليس استثناء ولا شرطا
اذ ليس فيه اداة الاستثناء ولو كان شرطا لم تدخل على الماضي مع انه قد
يدخل نحو جئت وزرت لتشريك القصد منه وقوف الكلام عن الفوز و
المضي خاصة وانما رجعوه الى الجميع في هذه الفائدة للاجماع ولولاه لسرى البحث
اليه ايض وبان القيد يصلح للرجوع الى كل واحدة فالحكم باولوية البعض تحكم
كما في الفاظ العموم حيث ان حملها على البعض لما كان ترجيحا من غير مرجح حملت
على الجميع وفيه ان الصلاحية لا يستلزم الظهور بل الاحتمال بين ما يصح
وما لا يصح وحمل الفاظ العموم عليه للوضع لما ذكر فالتشبيه بها فاسد

والاحسن تشبيهه بالجمع المنكر حيث انه صالح لكل مرتبة من مراتب الجمع وليس
ظاهرا في شئ منها وبان طريقة العرب حذف فضول الكلام والاختصار ما استطاعوا
فلو ارادوا الرجوع الى الجميع وذكروا عقيب كل واحدة كان تطويلا مستهجنا
مخالفا لطريقتهم كما يظهر من اية القذف لو قيل ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا
الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فاقيم الواحد مقام المتعدد
والجواب ان ذلك يقتضي الجواز لانهم يريدون ذلك فيفعلونه كذلك فكذا
قد يريدون التعلق بالاخيرة خاصة ولا يمكنهم الا التعبير كذلك ايض فلا بد في
تعيين المراد من القرينة وبان لو لحوق الكلام من الشرط والاستثناء وغيرهما
يلحقه ما دام المتكلم شاغلا متصلا كلامه غير مقطوع حسا فالقيد المتعقب
للمتعدد مع الانقطاع الحسي يجب ان يرجع الى الجميع وفيه ان الاعتبار المذكور
انما هو لاجل صحة الالحاق ورفع امتناعه فرقا بين ما يصح وما لا يصح لا الظهور
في الجميع مع بعده عن المؤثر احتج المرتضى بحسن الاستفهام مع فقد القرينة
وبوقوع الاستعمال في كل منهما مع عدم القرينة والاصل في الاستعمال هو الحقيقة
وبضعف ادلة القولين وعدم دليل يصح لكل منهما فوجب التوقف مع
فقد القرينة وبان الحال والتمييز وظرفي الزمان والمكان المتعقبة للمتعددة
يحتمل الرجوع الى الاخير والى الجميع فكذا الاستثناء لاشتراك الجميع في كونها فضلة
في الكلام والجواب عن الاول والثالث اولا انهما لا يدلان على الاشتراك اللفظي
بل يدلان على القول بالوقف والاشتراك المعنوي ايض سيما الثالث فان المقتضي
لحسن الاستفهام هو الاحتمال وهو صادق في كل من الثلاثة ومجرد عدم الدليل
على القولين لا يدل على الاشتراك بل على الاحتمال الصادق به وبالقسمين
الاخيرين وعن الثاني بان الاستعمال اعم من الحقيقة بل المجاز خير من
الاشتراك كما عرفت مرارا وعن الرابع بانه قياس اولا وبالمنع من ما اخذه مسلما
في سائر القيود ثانيا كما عرفت ايض ويظهر حجة الوقف من بعض حجج المرتضى و
جوابه بانه بعد العلم بوضع المفردات وعدم العلم بحدوث وضع جديد
للماهية التركيبية لغة ولا عرفا وكون الاصل عدمه لا يبقى مجال للتوقف

وهو

سواء كان بالاشتراك اللفظي كما نسب
الى جماعة او المعنوي كما اختاره
صاحب المعالم ره

وهو واضح قال الاستاد ره ما ملخصه ان كون احد الالفاظ او جميعها موضوعا
للاخيرة بعيد كما ان ادعاء الوضع للجميع ابعد لان الظاهر عدم تحقق وضع في خصوص
المقام بل هو من جملة موارد الاستعمال فلا يكون موضوعا لكل من الامرين ايض
سواء كان الوضع عاما والموضوع له كذلك او خاصا انتهى ملخصا اقول الظاهر انه ره
فهم من كلام صاحب المعالم كون اداة الاستثناء والمستثنى للقدر المشترك بين
التعلق بالاخيرة او الجميع كما يقول ان صيغة الامر موضوعة للطلب مثلا لكن عبارته ره
لا يدل على ذلك بل الظاهر ان مراده ره احتمال لفظ المستثنى واداة الاستثناء لكل
منهما من حيث عموم الوضع الثابت في الالفاظ التي هي موارد الاستعمال وهذا
لا يعد من الاشتراك وذلك لانه بين اولا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة
بالوضع العام كالادات كان يكون اسما مشتقا او اسما بمعناه او نحوهما وعلى
هذا فاي ما يريد من الاستثناء كان الاستعمال فيه حقيقة ويحتاج في فهم
المراد منه الى القرينة كما في نظايرهما فان افادة المعنى المراد من الموضوع
بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شئ لاتحاد
الوضع فيه وتعدده في الاشتراك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة
على ان المشترك موضوع لمسميات متناهية والموضوع بالوضع العام موضوع
لمسميات غير متناهية وهذه العبارة كالصريحة في عدم الاشتراك المعنوي
ايض هذا المعنى الذي نسب اليه بين المتعلق بالاخيرة وبالمجموع وان المراد
ان لفظ المستثنى والادوات لعموم الوضع يحتمل ارادة هذا المعنى وذاك وان
الاستعمال في خصوص احدهما يفهم من القرينة الخارجية كما ان صورة كون
المستثنى من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحة للعود الى الاخيرة باعتبار
معنى والى الجميع باعتبار معنى اخر كذلك ثم قال ره وقد اتضح لهذا بطلان القول
بالاشتراك مط فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على
كون الماهية التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين الى آخر
ما قال فتدبر وبالجملة لا يظهر لي وجه فرق بين ما ذكره صاحب المعالم وما قاله
الاستاد والله العالم نعم هنا مذهب آخر لا يبعد عن التحقيق وهو ما

ذهب اليه بعض محققي المتاخرين وهو المحقق الخونساري ره من عدم
ثبوت الوضع للاخيرة ولا للجميع كما اشرنا اليه لكن لا يحمل على الاخيرة مطلقا مع
فقد القرينة كما اجتمعت عليه اراء القايلين بالاشتراك اللفظي والمعنوي
والوقف والاختصاص بالاخيرة بل اذا كان حكم الجمل المتقدمة موافقا لمقتضى
الاصول والقواعد نحملها القيد الى الاخيرة وان كان مخالفا رجعناه في الحكم
الى الجميع اما الاول فلان الاصول والقواعد الدالة على خلاف حكم المستثنى خرجت
الاخيرة بالاجماع بقي الباقي مضافا الى اصالة الحقيقة واما الثاني فلكون حكم
المستثنى موافقا للاصول فيعمل به في جميع ما يحتمله من الجمل المتقدمة عليه
وحديث اصالة الحقيقة في الجمل السابقة لا تنفع في تخصيص الاصل بحكم بناء
على رجوع المستثنى الى الجميع يوجب تخصيص كل من تلك الجمل مع انها حقيقة
في العموم والاصل في الاطلاق الحقيقة اذ لا دليل عليها كلية كما اشرنا الى
ذلك فيما سبق في بحث المجاز المشهور حيث ذكرنا ان الاصل المذكور بمعنى
الراجح فلا تدل على اصالة كل معنى حقيقي وان لم يكن ولا المجاز بل غايتها
ان تدل على اصالة المعنى الراجح المظنون ارادته من اللفظ خاصة ومع
تساوي الاحتمالين في الاستعمال والارادة وعدم تبادر احدهما والحصول
الظن به لا يكون لهذا الاصل وجه ويكون المراد مشكوكا فيه واللازم الرجوع
الى مقتضى الاصل الحكمي وهذا مبني على ان الالفاظ باسرها تحمل المعاني
الظاهرة المتبادرة خاصة وان الشمول في بعض المواضع لغيرها انما ثبت بعلة
خارجية كالاجماع او تعليق على الوصف او غيرهما فافهم لكن عرفت ان هذا
الكلام فيما لو حصل المجاز بحيث ان طار والحقيقة مرجوحة لا لتصل المجاز
المهجر متجه على تقدير فيه ايضا واما مع تساوي الاحتمالين فلا وجه لهذا
وقد سبق ما يغنيك في هذا الباب ونظايره والله العالم بحقايق الاشياء
ونظير الشروع في الاستثناء في باب الاقارير كقولك على عشرة وخمسة وثلثة
الا درهمين ونظير الفايدة فيما لو استغرق الاستثناء ما قبله دون الجميع
وعلى قول المحقق الخونساري لو كان الاقرار اثباتا كان المستثنى موافقا للاصل

فيشمل

يشمل الجميع ولو كان نفيا كان المستثنى مخالفا له فيرجع الى الاخيرة وفي الشرط
والصفة والغاية والوصايا والاوقاف وغيرها نحو وقفت على اولادي واولاد
اولادي واولاد المحتاجين او الى ان يشتغلوا او المشتغلين ونحو ما اذا نذر ان يحج ماشيا
فيلزمه المشي حال الدخول في افعال الحج والتلبس به الى ان يكمله وذلك
من حين الاحرام الى حين الفراغ منه وهذا هو المفهوم من جعل المشي وصفا
للحج ويحتمل في جانب الاخير انقطاعه بالتحلل التام نظرا الى زوال صورة الحج
كالتحلل من الصلوة فيكون اخره طواف النساء واما اوله فقد ذهب جماعة
من الاصحاب الى وجوب المشي من بلده وهو خارج عن حقيقة الوصف المختص
بالحج الا ان يدل عليه العرف المقدم على اللغة والتمثيل من فروعه ما لو قال
له علي خمسة وعشرون درهما فالجميع دراهم وكذا الوضع الى ما ذكر لفظ
المائة فقال مائة وخمسة وعشرون درهما والظاهر عوده الى الجميع والعرف
يساعده كالوصف وغيره **الفايدة الاحد والسبعون** لا يخفى ان تقليد المجتهد
انما يجوز ويصح في الاحكام الشرعية وموضوعاتها التوقيفية اعني ماهيات
العبادات خاصة فلا يجوز التقليد فيما ليس من وظايف الشرع لما دل على منع
العمل بالظن والتقليد يخرج الحكم الشرعي وموضوعه التوقيفي بما تقدم في
اوايل الكتاب بقي الباقي تحت ادلة المنع التي اشرنا اليها فيما سبق ايضا ومنه
يظهر عدم جواز التقليد في اصول الدين وقد اشرنا اليه ايضا في بحث اصالة
البراءة ونفصل القول فيه هنا فنقول الايات والاخبار الواردة في المنع عن التقليد
والعمل بالظن فيها اي في اصول الدين بخصوصها كثيرة وعليه الاجماع من الشيعة ايضا
كما نقل غير واحد من الاصحاب قال صاحب المعالم والحق منع التقليد في اصول العقايد
وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف ونحوه الشهيد
والمحقق والعلامة وغيرهم وانما الخلاف من اهل السنة حيث ذهب اكثرهم
الى الجواز كما عرفت من كلام صاحب المعالم ووافقهم عليه شاذ من متاخري
الشيعة كالمحقق الاردبيلي ره وبعض الاخباريين وغيره مع ان الخطاء غير
مامون على المظنون فكيف يمكن الابتناء عليها في الاصول مع ان الخطاء فيها

اولاد اولادي ولا اولاد اولاد كانوا علماء او وقفت
على اولادي ثم ...

يوجب الخلود في النار وترتب احكام الكفار على المخطى في هذا الباب قال الشهيد
الثاني وليس كل مجتهد في العقليات مصيبا بل الحق فيها واحد فمن اصابه
اصاب ومن اخطاه اخطاء واثم اجماعا ولا يمكن الاكتفاء بالظن مع اشتراط المطابقة
للواقع فانه لا معنى له لانه ان كان بمعنى حصول العلم بالمطابقة وان المعتبر
في تحقق الايمان حصول المطابقة فلا يكون ظنيا بل هو تصريح بعدم جواز
التقليد ولزوم تحصيل الجزم بالمطابقة وان كان بمعنى تحصيل الظن بها
فالظن حاصل للكفار ايضا اكثر مما يحصل للمسلمين وان اريدت المطابقة
في نفس الامر بدون تحصيل العلم او الظن بها فهو تكليف بما لا يطاق لانها
ليست تحت الاختيار حتى يناط بها التكليف بل هي امر اتفاقي قد تحصل وقد
لا تحصل اذا لم يشترط تحصيل العلم بها ومنه يظهر عدم جواز العمل بالظن
في الاصول من جهة التقليد اذ المانع عن جواز التقليد هو كونه مفيدا
للظن وهذه العلة جارية في الاجتهاد الظني ايضا فلا بد من الاجتهاد العلمي
وظهر مما ذكرناه ان ما يظهر من بعض العلماء من الاعتماد فيها على اخبار
الاحاد وظواهر الايات ومن بعض الصوفية من الاستناد الى الشعريات و
الخيالات فاسد قطعا ان كان استنادهم اليها واما ان كان مستندهم فيما
يدعونه المكاشفة الحاصلة من الرياضات الحقة والمجاهدات الثابتة
بالشريعة كما يدعونه مع صدقها في نفس الامر ويكون هذه الخيالات و
الشعريات شواهد عليها من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس لدفع
الوحشة بالاستبعاد عن الاذهان المانوسة بالماديات المحتجبة بحجب
الحسيات بالشواهد الخطابية والامثلة الحسية فلا فساد فيه ومجرد عدم
ادراكه لعدم وجود شرايطه لا تدل على فساده اذا لم يكن منافيا
لما جاء به النبي ص في ظواهر الشريعة المطهرة واما استدلوا اليه من ان الرسول
كان يكتفي بمجرد الاظهار والاقرار من غير مطابقة للدليل فاسد من وجوه
احدها ان بعضا مما دل على عدم الجواز يقيني من العقل والنقل كالادلة
التي قدمناه من الاجماع وغيره والظن لا يعارض اليقين والنقل لا يقاوم

العقل

العقل وثانيها انه لو تم لزم عدم اعتبار الظن ايضا بل يلزم الاكتفاء في الايمان
بمجرد الاظهار وان كان المظهر شاكا فيه بل ظانا خلافه بل يدعى الاكتفاء به مع
الجزم بخلافه حيث ان الرسول كان يكتفي باظهار المنافق بنحو ما كان يكتفي
في المسلم فلا يدل على اعتبار الظن والتقليد اصلا والحاصل انه ان اريد الاكتفاء
بالاظهار المجرد عن الاعتقاد في الاسلام الواقعي والايمان الباطني الذي به
يتحقق الاحتراز عن الخلود في النار ويستحق الثواب ويحصل به الطاعة المقصودة
فالظن بل المتيقن خلافه ولو سلمناه فلا نسلم ظهوره سيما من الاخبار المتواترة
التي يدعيها المخالف وان كان المراد الاكتفاء في ظاهر الاسلام الذي به
يحصل حقن الدماء والازواج والاموال وحفظ النفوس وطهارة الابدان
وغير ذلك من الاحكام الظاهرة الشرعية به فهو مسلم بل كان يكتفي باظهار
المنافق الجازم بخلافه فلحق ولا ينفعه اذ ليس غرضنا في هذا المقام ذلك
بل بيان ما يجب على المكلف فيما بينه وبين الله وبه يحصل الاطاعة و
الامتثال وليس ذلك كافيا فيه اجماعا وثالثها ان غاية ما يحصل بعد
التسليم من الخبر المذكور هو الظن لان الخبر الواحد ظني والاستناد
اليه اي الى الظني في جواز العمل بالظن يوجب الدور وهو توقف الشيء
على نفسه ان كان المستند الحجية هذا الظني الذي تعلق به مستندا نفسه
او التسلسل ان كان مستنده ظنا اخر وهكذا مع انه معارض بما تقدم ترجحا
عليه يحتاج الى مرجح قطعي وليس ما يفيد الظن نكيف بالقطع ورابعها
ان دليل النبوة هو المعجزة واطلاع الحاضرين عليها في غاية السهولة
وما كلفوا به من العلم بما سوى النبوة من الاصول كان باعلام النبي ص
وتقليده بعد ثبوت رسالته ببرهان لا تقليد اذ التقليد الممنوع ما
يفيد الظن وكلام النبي ص بعد ثبوت نبوته بالمعجزة مفيد للقطع
فان قلت ثبوت النبوة موقوف على العلم بوجود البارى وعموم قدرته
وعلمه وحكمته اما وجود البارى فلانه المكلف الباعث للانبياء و
المرسل لهم الى العباد بالتكاليف والعلم برسالة الرسول وصحة

ما اتى به فرع وجود المكلف وهو ظ واما عموم قدرته فلانه لولاه لم يثبت
الخوف الموجب للانتهاء عما امر الرسول بالانتهاء عنه من العذاب والمؤاخذة
فانه فرع قدرته على اعادة الموتى واحيائهم مرة بعد اخرى حتى يحاسبهم
ويثيب المطيع ويعاقب العاصي واما علمه فان المطيع يطيعه في اوامره رجاء
لثوابه ورضائه وقربه وفي الانتهاء عن نواهيه خوفا من سخطه وعذابه
وبعده وذلك فرع علمه باطاعة المطيع وعصيان العاصي وتصديق
المؤمن وتكذيب الجاحد واما حكمته فلان التكليف على طريقة العدلية
من قبيل الالطاف والنواميس الشرعية كما عرفت في صدر الكتاب قوانين
كلية بها يتم الاعتدال في المعاشرات والمعاملات المتوقف عليه
حفظ بقاء النوع الانساني وذلك موقوف على معرفة حقائق الاشياء
ووجوه مصالحها المختلفة باختلاف الازمان والاشخاص والاحوال قلت
بعد تسليم التوقف لعل المنع المفهوم من العبارة مبني على فهم ترتب العلم
بان فلانا نبي اي خصوص نبوة شخص خاص بحسب العلية والمعلولية فان
ذلك مما منعه جملة من العقلاء كالاشاعرة وادعوا جريان عادة الله
بخلق العلم بالنبوة عقيب اظهار المعجزة من دون ان يكون الباعث
والسبب له النظر في تلك المقدمات وتوقفه عليها والا فان ثبت توقف
اصل النبوة في نفس الامر على وجود المرسل وعموم قدرته وعلمه وحكمته مما
لا يشعر به ثبوت الشك فيه على اي حال فلا شك في كونهم عالمين بها جزما
من دون احتياج الى نظر ولذا لم يكابر الامم السابقة مع انبيائهم الا في
تكذيب النبوة دون وجود البارئ وعلمه وقدرته وفي ما مكابرة الذي حاج
ابراهيم في قومه وحاج موسى في الهه فلعله كان تعنتا من دون ان يكون
اعتقاديا او ان الحكم بعدم المكابرة اغلبي لا كلي فتدبر وذلك اما لكونها من
الفطريات كما ذهب اليه بعض العلماء وهو الظاهر من بعض الاخبار كقوله ع
كل مولود يولد على الفطرة الا ان ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وقول
الص ع هل [illegible] واهل الشرك باسرهم لا ينفون واجب الوجود بل

عليهم

يقولون

يقولون آلهتنا شفعاؤنا عند الله ويؤيده الاعتبار العقلي فان ظهور الباري تع
في كل شيء بحيث لا يغني عن الاستدلال عليه وانما يذكر الذي يذكر من قبيل التنبيه
والارشاد او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ولكون مقدماتها في غاية
السهولة وان كانت نظرية فهي واضحة المدرك سهلة الماخذ كما ذهب
اليه اصحابنا من عدم جواز العمل بالظن في الاصول وقد تقدم ذكرها ورده
المحقق الاردبيلي ره مع اجوبة شافية كافية تكفيك ان كنت منصفا ثم ان الشيخ
ذهب الى ان المقلد وان كان آثما بالتقليد في الاصول لكنه مؤمن واقعا
اذا طابق اعتقاده الواقع محتجا بما نقلنا آنفا من اكتفاء النبي بمجرد الاظهار
ويرد عليه انه لو تم لدل على عدم الاثم ايضا اذ النبي لا يقرر رعيته على
المعاصي مع تمكنه من زجرهم عنها مع انك عرفت انه ليس بتام واعلم انه
لا ثمرة لهذا النزاع بالنسبة الى الحكم الذي هو من وظائف المجتهدين اعني
اجراء احكام المسلمين عليهم وذلك للاجماع على جريانها فيهم من الطهارة
وحقن الدماء والاموال وغير ذلك واما بالنسبة الى الثواب والعقاب والجنة
والنار فهم مرجون لامر الله اما يعذبهم او يتوب عليهم لانهم مسلمون
قطعا وليسوا بكفار جزما فان الاسلام عقد القلب والاقرار باللسان و
اما كون ذلك بالدليل فليس ذلك ماخوذا في حقيقته بل هو تكليف زائد
عليها يصير تاركه عاصيا فاسقا ومما ذكرنا ظهر وجه عدم جواز تقليد المجتهد
لمجتهد اخر في مقام يمكنه الاجتهاد على الاقوى لان الظن الحاصل من المجتهد
اقوى من الظن بالتقليد بعد استجماعه شرائط الاجتهاد والعمل بالظن
الغير الاقوى مع التمكن من الاقوى حرام قطعا هذا في الاحكام والموضوعات
التي هي من قبيل العبادات واما غيرها فمن البين عدم جواز التقليد فيها
سواء كانت من قبيل الالفاظ التي مرجعها العرف واللغة او من غيرها
اذ العمل بالظن محرم الا مع عدم التمكن الا منه فمع التمكن من العلم او
الظن القائم مقامه شرعا لا يجوز الا في مقام يكون تكليف المجتهد فيه
التعويل على الظن بعد التحري وبذل الجهد كالقبلة والوقت لانه

نوع ظن وامارة فهو اجتهاد في الحقيقة لا تقليد لقول المنجم فيجوز تقليد المجتهد
للعامي والعامي لمثله فضلا عن المجتهد لمثله بل ربما يجوز تقليد العامي دون
المجتهد اذا كان ابصر من المجتهد والظن الحاصل من قوله اقوى واظهر وسيجيء
تمام الكلام فيه وظهر ايضا فساد ما يفعله بعض القاصرين المدعين للاجتهاد
من الامر بالتقليد في الموضوعات فيقول مثلا فلان عادل عندي فصلوا خلفه
واقبلوا شهادته او فلان مات فاقتسموا ميراثه او تزوجوا زوجته الى غير ذلك
نعم لو كان عادلا وكان مستند خبره الحس كان راى فلانا مات دون الحدس
كان يدعي حصول العلم له من القراين كان شاهدا او احدا واعتبرت شهادته
في مقام اعتبارها بعد استجماعه لشرايط القبول من كونه عادلا لما عرفت
من العمل بالظن مع التمكن عن العلم جايز

الفايدة الثانية والسبعون

قد ورد بعض الاخبار ان الشيعة كانوا يقولون في الحديث الموافق للتقية
انه ماخوذ من جراب النورة وقد قيل ان مرادهم تشبيه الامام بالعطار
حيث ان العطارين كانوا يبيعون الاشياء في الجراب ومن جملتها النورة
حيث كانوا يبيعونها في جرابها فالخبر الموافق للتقية شبيه بها حيث
انها مما لا يوكل ولا فايدة لها الا دفع القاذورات ونحو ذلك وقيل ان صاحب
الدعوة لبني العباس لما خرج في خراسان وكان اكبرهم اعني ابراهيم الامام
في المدينة وهي يومئذ بعيد بني امية كساير البلدان بعث اليه ابو مسلم
المروزي صاحب الدعوة خفية بقبول الخلافة اي طلب منه القبول فقبل
ابراهيم الخلافة فظهر صاحب الدعوة بعد وصول الخبر اليه وخرج جهارا
بطلب تسخير بلاد خراسان وغيرها وبقهر من ابى قبول الدعوة من اهلها
بالقتل والنهب والاسر والحرب وتسخير البلاد لابراهيم المدعو للامامة
فاطلع على ذلك بنو امية لما قتل ابو مسلم عامل خراسان من قبلهم ووصل
الخبر اليهم وان كل هذه المفاسد لاجل ابراهيم وكان ابراهيم هنا مخفيا
فاخذوه وحبسوه ووضعوا جراب النورة على حلقه فخنقوه وصار ذلك
مثلا مشهورا لمن ترك التقية واشاعة الاحتراز عن مخالفتها فافهم
الى

كثيرا ما يعبر في الاخبار عن الحكم الشرعي او موضوعه بطريق الخبر بانه كذا
وتراه انه ليس كذلك دائما فيقول مثلا دم الحيض اسود حار له دفق ودم
الاستحاضة اصفر بارد رقيق والمني ما كان له دفق بشهوة والوجه من
قصاص الشعر الى راس الذقن مع ان الحكم يكون ما وافق العادة او ما امكن
ان يكون حيضا وان خالف الصفات وما خالفها او لم يكن استحاضة وان
لم يكن استحاضة وان خالفها وكذا المني في المريض والاغم والانزع
ليس وجههما من قصاص الى الذقن بل يرجعان الى المتوسط او يقول الطواف
بالبيت صلوة مع ان حقيقة الطواف غير حقيقة الصلوة او الفقاع خمر مع
ان المتبادر من الخمر المصطلح بين الناس ما اخذ من العنب وتارك الصلوة
كافر مع ان الكافر من انكر الشهادتين او ما جاء به النبي ضرورة بحسب العقيدة
والناصب من نصب العداوة لاهل البيت الرسالة او لاتباعهم واتباعهم
فيشمل الجماعة باسرهم مع انه ليس مصطلحا وغير ذلك مما لا يحصى فان
كان ما اخبروا عنه بانه كذلك مطابقا للواقع في الاغلب اي اغلب الافراد المتحققة
في الخارج كان المراد انه كذلك غالبا لا كليا حتى يلزم الكذب ولا بعد
فيه لانه الموافق للطريقة المتعارفة بين الناس في محاوراتهم تنزيلا
منهم للنادر القليل منزلة المعدوم ولانهم منزهون عن الكذب فلا
يمكن ارادة المعنى الحقيقي وبعد وجود القرينة الصارفة يلزم الحمل على
اقرب المجازات وانسبها بها وهو ما ذكرناه وان لم يكن كذلك حتى في الاغلب بل
لم يكن له مصداق اصلا للتغاير الذاتيين فلا معنى للاتحاد كما في نحو الطواف
في البيت صلوة وشبهه فالظاهر انه مجاز وتشبيه والمراد المشابهة في الحكم اما
في الجملة او في جميع الاحكام او في الافراد الشايعة الظاهرة منها على اختلاف
الاقوال والاراء فيها كما تقدم التفصيل في ذلك وبالجملة يكون مثل استعارة
وليس المراد منه وضع الاصطلاح الجديد من الشرع فيكون حقيقة شرعية
كما توهمه بعض المعاصرين فظنوا ان الطواف صلوة شرعا والفقاع خمر
شرعا وتارك الصلوة كافر شرعا فيكون لفظ الصلوة والكافر والخمر

منقولا عن معناه اللغوي او العرفي والشرعي الى هذا المعنى لما عرفت
من ان ذلك بمجرد استعمال الشارع لا استعمال اعم من الحقيقة والاصل
عدم النقل عن المعنى اللغوي الاصلي الى معنى آخر لانه حادث والاصل عدمه
وقد عرفت انه اذا تعارض المجاز والنقل فالاول اولى لانه اغلب واكثر
في الاستعمالات واوفق باصالة عدم تعدد الوضع والنقل الحادث مع ان
ثبوت الحقيقة الشرعية محل خلاف بين الاصوليين والقائل بعدمها
ينكرها راسا والقائل بالثبوت مطلقا او في بعض الالفاظ والازمان انما يدعيه
فيما ثبت للفظ الحقيقة عند المتشرعة ولم يختلف في انه حقيقة عند الشارع ايضا
ام لا كما عرفت في بحث الحقيقة الشرعية والمفروض ههنا عدم ثبوت حقيقة
عند المتشرعة لهذه الالفاظ بل المقطوع حاصل بكون هذا المعنى المفروض المستعمل
فيه في كلام الشارع مجازا عندهم فلو نقلها الشارع ولم يطلع عليه اصحابه لم
ينفع النقل المذكور لان فائدة التلفظ فهم المعنى من اللفظ وهو اما بمعونة
القرينة او العلم بالوضع فاذا انتفى الامران في المنقول لم يمكن الحمل عليه
فان لم يحمل على المعنى الاصلي ايضا لم يتحقق فائدة الكلام وكان لغوا قبيحا
من الحكيم وان حمل عليه لم ينفع النقل لان فائدة النقل حمل اللفظ على المعنى
المنقول اليه مع التجرد عن القرينة وهو لا يمكن الا مع العلم بالوضع لما
عرفت من ان غير العالم بالوضع الجديد يبني على المعنى اللغوي او العرفي
جزما ولا بد من ان يكون ذلك مراد الشارع ايضا لقبح الخطاب بما لا يفهم
ولو ادعى الخصم ان ذلك فرع شمول الخطاب للمعدوم وهو ممنوع واذا
اختص الخطاب بالمشافهين فلعل المتكلم الامام مثلا نصب القرينة على
الوضع الجديد مع اطلاع الراوي المخاطب عليه وقد هذا الجواب بان
القرينة منفية ظاهرا والاصل عدمها وكذا اعلام المتكلم الراوي باني
وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بانه خلاف الاصل ايضا واعلم ان التعبير
المذكور لو وقع في الاحكام الشرعية التكليفية او الوضعية كالاخبار
عن الموضوع بانه نجس او طاهر او عن الرجل بان يصلي او يسجد او يفعل

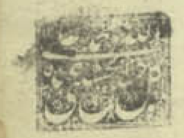
كذا او الموضوعات التوقيفية كماهيات العبادات فيرد ان الصلوة كذا او الوضوء
كذا مثلا كان المراد انه كذلك شرعا لان الاحكام الشرعية بوضع الشارع وجعله وكذا
ماهيات العبادة باصطلاحه ووضعه فلا يرد الاشكال المذكور اصلا الا فيما
علم وضع الشارع لها لمعنى آخر مع وجود امارة التجوز فيه او استعماله لها في ماهية اخرى
مع عدم العلم بحدوث وضع جديد منه فانه لا يكون معناه انه كذلك شرعا كما عرفت
في نحو الطواف بالبيت صلوة بل لا بد من الحمل على التشبيه وهو واضح ولو وقع
في موضوعات الغير التوقيفية كبعض الامثلة المتقدمة نحو دم الحيض اسود
والمني ماله دفق بشهوة لم يكن معناه الا ما ذكرنا من المشاركة في الحكم الشرعي
او انه في الغالب كذا والا لزم الكذب كما عرفت وقد اشتبه ذلك الفرق الذي
ذكرنا على بعض المتاخرين كصاحب المدارك فجعل الثاني كالاول فزعم
ان الحيض اصطلاح شرعي فيما يكون لهذه الصفة مثلا فلو خالف المعنى العرفي
لم يضر ولعترض بسببه على الفقهاء كثيرا في باب الحيض والاستحاضة حيث
رأى تخلفهم عن القاعدة الكلية المفهومة من ظاهر هذه العبارة وهو توهم
فاسد لما عرفت من ان الشارع لم ينقل هذه الالفاظ من معانيها اللغوية و
العرفية ومجرد الاستعمال لا يدل على النقل الى آخر ما تقدم فتفطن **الفائدة
الثالثة والسبعون** لا يخفى ان مبنى العمل يتفاوت بالنسبة الى مقام ثبوت
التكليف ابتداء في مقام برائة الذمة من التكليف الثابت يقينا فانه
بمجرد احتمال ثبوت التكليف لا يثبت تكليف على المجتهد بعد استفراغ
وسعه في الاجتهاد والمقلد له بعد استفراغ وسعه في التقليد تكليف
لما عرفت من ان الاصل برائة الذمة حتى يثبت التكليف ويتم الحجة
والتقييد بالمجتهد والمقلد بعد استفراغ الوسع من جهة ما عرفت في
بحث اصالة البرائة من ان الاصل من اعم العمومات فلا يجوز العمل به
الا بعد الفحص عن المخصص وذلك لثبوت التكليف الاجمالي والضرورة
من الدين نعم لو كان مكلفا بعد الاهتمام والفحص البالغ حد الطاقة
كان تكليفا بما لا يطاق وقد علمت انه ما لم يتم الحجة لا يصح المؤاخذة نعم

يعتبر الاحتمال فى مقام ترك الاستفصال عند السؤال كما اشرنا اليه سابقا لكن
ليس المثبت للتكليف هو الاحتمال بل العموم الحاصل من ترك الاستفصال وهو
دليل مثبت للتكليف اخص من الاصل فتقدم عليه ويثبت به التكليف والمراد
من مقام الاحتمال الذى يجرى فيه الاصل ما لا يكون عليه دليل اصلا مثل ما
لا نص فيه او وجد فيه دليلان متعارضان متساويان وقد بينا سابقا
ان من ليس بمجتهد ولا مقلد ليس بمعذور لعدم معذورية الجاهل الا
فى المواضع المستثناة بل عليه تقليد المجتهد ان امكن والا الاحتياط مهما امكن
وقد عرفت ان الاجتهاد والتقليد انما يمشيان فى نظريات الدين والمذهب
لا ضروريا[ته]ما فان المجتهد والمقلد فيهما سيان اذ الاجتهاد والتقليد عبارتان
عن العمل بالظن الاقوى وهو انما يصح بعد تعذر العلم النظرى فكيف الضرورى
الذى يكون منكره كافرا هذا مقام ثبوت التكليف واما مقام الخروج عن العهدة
فقد ظهر لك ان بعد ثبوت التكليف بالدليل تصير الذمة مشغولة به قطعا
واشتغال الذمة يستدعى برائتها يقينا للاجماع كما عرفت انه مسلم مطرد
يذكره الفقهاء فى كتبهم وللاخبار الدالة على حجية الاستصحاب وعدم
نقض اليقين بالشك ولان تتبع تضاعيف الاخبار الواردة فى مقام تحقق
الامتثال يكشف عن ان الشك فى الفعل الذى تحقق التكليف به قطعا لا يكفى
فيه اى فى الامتثال والاطاعة والخروج عن العهدة بل الظن ايضا لا يكفى الا فى
مواضع مخصوصة كالظن فى اعداد ركعات ولانه ثبت من العقل والنقل
من الايات والاخبار واجماع المسلمين بل المسلمتين وجوب اطاعة الشرع و
امتثال اوامره ونواهيه اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم والاطاعة
من الموضوعات التى مرجعها العرف واللغة ومعناه الاتيان بالمامور به فى
نفس الامر فلا يكفى احتمال الاتيان الشرعى ولا الظن به لان الاتيان هو الايجاد
واقعا فلا يكفى الشك فى البرائة ولا الظن بها الا مع الاذن الشرعى وقد علم
مما ذكرنا انه لو استيقن احد بان عليه فريضة فائتة ولم يعلمها بخصوصها
انها الظهر او الصبح او لم يعلم ان عليه فريضة ولا يعلم انها حاضرة او فائتة

مثل انه لا يدرى انها الظهر او صلوة الزلزلة يجب عليه ان ياتى بهما جميعا حتى
يتحقق الامتثال ولا يتوهم احد ان الاتيان بالثانية تشريع محرم لان
التشريع عبارة عن ادخال ما ليس فى الدين فيه عمدا لا من جهة تحصيل
البرائة اليقينية او الاحتياط فانه لو علم انه اى ما يفعله احتياطا ثابت
فى الدين كان واجبا بالاصالة ولم يكن احتياطا ولم علم انه ليس من الدين
او شك فى كونه من الدين كان محرما صحيحا من حيث انه تشريع ولم يكن
احتياطا ايضا وبالجملة لو كان المراد من التشريع ادخال ما ليس فى الدين
واقعا فيه مطلقا اى وان لم يكن بقصد التشريع والتعمد بل كان بقصد الاحتياط
واستخلاص نفسه من شغل الذمة لزم ان يكون الاحتياط محرما وتشريعا
ولكان الان الاحتياط ثابت عقلا ونقلا اجماعا ونصا فان قلت قد اعترفت
بانه مع الشك يكون تشريعا محرما ولا شك فى ثبوت الشك فى المفروض
اى مقام الخروج عن عهدة التكليف اذ لا يدرى انه مكلف بشئ اخر
ام لا والشئ المشكوك فيه كيف يكون الاتيان به واجبا شرعا قلت انما
قلت انه يكون مع الشك تشريعا محرما اذا كان الشك فى مشروعيته وجواز
الاتيان به وليس الامر فى المفروض كذلك لما عرفت من ثبوت الاجماع والادلة
العقلية والنقلية على الامر بالاحتياط ودلالة العقل على وجوب مقدمة
الواجب مع ان الشك فى المفروض انما وقع فى الموضوع واترتب عليه الشك
فى الحكم وليس الشك فى الحكم ابتداء والحاصل ان ما نحن فيه بحسب الموضوع اى
لا تدرى ان الشئ الفلانى جزء من المامور به مثلا ام لا وان ترتب عليه
انه لو كان جزء كان واجبا والا فلا ويكون حاصله الشك فى الحكم بالوجوب وعدمه
لكنه ليس شكا فى الحكم الشرعى ابتداء بل بواسطة دخوله فى هذا الموضوع الخاص
وعدمه ولا ضير فى كون الشئ مشكوكا فيه من هذه الحيثية ومتيقنا من
من جهة الادلة الدالة على مطلوبيته بخصوصه كما ان الحكم الشرعى ظنى بالنظر
الى الواقع ونفس الامر وقطعى بالنظر الى الظاهر الذى كلفنا به فتفطن ومما ذكر
ظهر ان المكلف فى يوم الجمعة فى زمان الغيبة مكلف بالاتيان بالظهر والجمعة

معاً اما استحبابا بالنسبة الى المجتهد المرجح لاحد الاقوال والمقلد له واما وجوبا بالنسبة
الى غير المتمكن من تقليد المجتهد الحى وعدم بلوغه لرتبة الاجتهاد والمجتهد الغير
المرجح لشئ منها المتوقف فى المسئلة وذلك لان المكلف فى يوم الجمعة عالم
بان عليه تكليفا وانه اما الظهر او الجمعة بعد استجماع جميع الشرايط سوى
المنصوب من قبل الامام وليس العلم المزبور الحاصل له بثبوت التكليف الاجمالى
احدهما حاصلا من التقليد او الاجتهاد او الادلة النظرية المفيدة للعلم النظرى
بل من الضرورة من الدين بحيث يكون منكره كافرا لانه تثبت عليه شئ من
الاحكام المسلمين وان كان تعيين احدهما فى زمان الغيبة نظريا بل من
معضلات النظريات عنده وعند نحو المحققين وبالجملة ليس من الضروريات
الغير المحتاجة الى النظر والاستدلال عند الجميع فاشتغال الذمة بصلوة ما يقينى
ضرورى والضرورة والبرائة اعاملة كذلك اى على وجه يقينى ضرورى لا تحصل
الا بالاتيان بهما جميعا وذلك لانه ان كان مجتهدا ولم يرجح احدهما بل كان
متوقفا فقد عرفت ان الاحتياط واجب فان قلت قد ذكرت ان الاقوى
فى مثل هذا الفرض هو التخيير لانه حكم ما تعارض فيه الدليلان من غير مرجح
على الاشهر الاظهر قلت ذلك فيما لم يتحقق اشتغال الذمة وكان الكلام فى ثبوت
اصل التكليف وعدمه كان يتحقق هذا البيع حلال ام لا وان الوتيرة فى السفر جايزة
ام لا والمفروض هنا ان اشتغال الذمة باحدى الصلوة يقينية والكلام فى ان
ما اشتغلت به الذمة يقينا اى الصلوتين فيكون المفروض مثل الشك فى ماهيات
العبادات وقد عرفت ان الاحتياط هنا واجب اتفاقا مع ان المنازع المخالف
فى هذا المقام اى مثل صلوة الجمعة القائل بعدم وجوب الجمع ولا استحبابه منحصر
فى بعض القائلين بالوجوب العينى المدعين للاخبارية مع عدم الربط بطريقة
الفقهاء وفقد الخبرة والاطلاع بقواعد العلماء والا فالفقهاء باسرهم متفقون
على ما ذكرناه والقول بالتخيير او الاطراح والعمل بمقتضى الاصل منحصر فى المجتهدين
والاخباريون متفقون على لزوم العمل بالاحتياط فيكفى ذلك فى مقام
الالزام على مثل هذا الجاهل المجرى فى الفتوى بغير ما انزل الله حيث ان الذى

يفتى بوجوب صلوة الجمعة عينا وحرمة الاعادة ظهرا مع ما يرى من الاجماعات
التى ادعاها اكثر الاصحاب على عدم الوجوب العينى وذهاب جملة من
القدماء الى حرمتها او يطمئن برايه الفاسد وجهله المركب ويترك الاحتياط
فى مثل هذا المقام الذى يحصل اشتغال الذمة فيه اجماعا بطريق الضرورة الدينية
لا يخرج عن غاية الجرئة فى الفتوى وقلة المبالات بخطر الفقه ومسائله ومثله
القول فى مقلد المجتهد المتوقف وهو ظاهر اذ لا يمكنه الا متابعة من يقلده
فاذا كان الواجب عليه التقليد فكذا عليه وكذا من لم يبلغ رتبة الاجتهاد
ولم يقلد الحى لما عرفت من انه مامور بالاحتياط فانه المحصل لليقين
وعرفت ايضا انه لا حجة فى الظن الا اذا دل الدليل القطعى عليها وعرفت
انه لا دليل على حجية ظن غير المجتهد والمقلد له وعرفت ايضا انه لا سبيل
الى العلم فى امثال زماننا اى العلم بخصوص الحكم الشرعى من الادلة الخاصة
فلا بد له من العمل بما يحصل به البرائة اليقينية وهى انما تحصل بالاحتياط ف
لا يمكنه العمل بما اداه اليه ظنه لشمول الادلة القطعية العقلية والنقلية
الدالة على تحريم العمل بالظن له وليس هناك ما يدل على خروجه منها
بل لو ادعى مثل هذا الشخص اليقين فى هذه المسئلة اى مسئلة صلوة الجمعة
بالوجوب العينى وعدم وجوب الاعادة بل حرمتها لم يمكنه العمل به لظهور
انه يقينا فى نفس الامر بل هو جهل مركب بعد ما يرى من اختلاف الفقهاء
العظام وان المدرك ظنى قطعا اذ غايته ما هناك الاطلاق او الاصل او الاجماع
المنقول وكل من هذه لا يفيد سوى الظن ولو سلم حصوله اى القطع لدى
لهذا الذى ليس بمجتهد ولا مقلد حقيقة فلا شك انه لا يساوى اليقين
بالبرائة الحاصل من الاجماع وهو واضح فلا اقل من رجحانه فكيف يمكنه
الحكم بتحريم الجمع او كيف يطمئن بجهله المركب فى حصول البرائة اليقينية
عما دلت الضرورة الدينية على اشتغال الذمة به واما المجتهد المرجح لاحد
الطرفين بعد استجماعه لشرايط الاجتهاد وجواز العمل بالراى فهو ان
لم يحصل له القطع بالبرائة ايضا بنحو ما حصل له القطع بالاشتغال من العمل



بظنه ايض فی مثل هذه المسئلة ولذا ذهب الفقها الی عدم الاکتفاء بظنه
ايض فی مثل هذا من حيث ان حجية ظن المجتهد فيما لا يکون له سبيل الی العلم
ولذا لا يجوز له التعويل علی الظن الاضعف مع التمکن من الاقوی فکيف وهو
هنا متمکن من العلم بالاحتياط الذی يحصل به البراءة اليقينية ولان حجية
ظنه متوقفة علی الدليل القطعی فان الظن من حيث هو ظن ليس دليلا
بل الادلة تدل علی حرمة العمل به فلا بد فی خروجه منها من مخرج خاص
وشموله ای ذلک المخرج القطعی الدال علی جواز عمل المجتهد بظنه لمثل المقام
ای ما يتمکن فيه من القطع بالاحتياط محل تامل فان عمدته سد باب العلم
وانحصار العمل فی الظن فلو لم يجز کان تکليفا بما لا يطاق وهذا لا يشمل ما نحن
فيه الا الاجماع ولعله هنا متم ولان شغل الذمة اليقينی يستدعی البراءة اليقينية
وهی انما تحصل مع العمل بالاحتياط فانه اليقين المساوی لليقين الاول لکن
الظ من طريقة الفقها جواز التعويل ولو فی مثل هذا علی ظنه المزبور بما دل
علی حجية من اجماع الامة وسد باب العلم وتخصيص الدليل الدال علی
حجية ظن المجتهد بصورة عدم التمکن من العلم لظهور اختصاص الثانی بها
وکذا الاول لمنع الاجماع فی المقام الذی يمکن فيه العمل بالاحتياط وح يکون
ظنه المزبور خاليا عن الدليل فيشمله عموم ما دل علی حرمة العمل بالظن
مدفوع اولا بان منع الاجماع مکابرة بل القطع لکل سی حاصل للمنصف المتتبع
بذلک کما لا يخفی سلمنا لکنه يستدعی عدم جواز العمل بظنه فی الاغلب
لامکان حصول اليقين له بالاحتياط فی کل مسئلة براسها وفی حد ذاتها
لکن لما کان الالتزام بذلک فی جميع المسائل الفقهية يوجب التکليف بما
لا يطاق وکذا الالتزام به مهما امکن يوجب العسر والحرج المنفيين عقلا
ونقلا بل العمل غير ممکن ايض فيستلزم التکليف بالممتنع ايض لعدم امکان
معرفة حد الواجب المعين بحيث لا يحتمل الزيادة والنقيصة اصلا حتی
يرعی فی العمل وفی مقام تحصيل مصداق الاطاعة والامتثال فلا يعلم بحسب
العادة اختيار کل من المحتملات وان ای حد منه يوجب العسر والحرج

والتزام

ان شغل الذمة

والتزام الاتيان بالمقدمات ای المحتملات الاخر حتی يحصل فی ضمنها الواجب يوجبهما ای
العسر والحرج قطعا ومع ذلک ينافی کون الملة سمحة سهلة وترجيح بعض علی بعض
اخر من المحتملات فی الاتيان بها احتياطا يوجب الترجيح بلا مرجح ولا يحصل معه الامتثال
فی المرجوح ايض ولذا جوزوا العمل بظنه مط ولکن امروا بالاحتياط استحبابا
مؤکدا وبالقول بالاولوية فان قلت لا يمکن الاحتياط فی الجمعة نظرا الی ذهاب جمع
من فحول العلماء فی مسئلة الجمعة فی زمان الغيبة الی التحريم واقتضاء دليلهم له قلت
لا شک ان القائل بالحرمة انما يحرمها علی نفسه ومقلده خاصة دون الفرق
الاخر التی اشرنا الی استحباب الجمع او وجوبه بالنسبة اليهم والا فهم متفقون
علی ان کل مجتهد مرجح مکلف بما ادی اليه اجتهاده وکل مقلد لمجتهد مکلف
بتقليد مجتهده وکل مجتهد متردد مامور بالاحتياط وکذا من لم يجتهد
ولم يقلد واما حديث اقتضاء الدليل يعنی ان دليل القائلين بالحرمة يوجبها
فمع قطع النظر عن القائل ففيه وحصول الظن من قوله وکون مخالفته مخالفا
للاحتياط مخالفة الدليل الموجب للحرمة تخالف الاحتياط ففيه ان احتمال الحرمة
من المقام الاول اعنی مقام ثبوت التکليف وفعل الجمعة من المقام الثانی اعنی
الخروج عن العهدة والفقهاء مطبقون علی عدم ثبوت التحريم ما لم يتم الحجة
ولان الاصل براءة الذمة فلا تحريم صلوة الجمعة ولو کانت حرمتها محتملة ولان
شغل الذمة اليقينی يستدعی البراءة اليقينية فيحصل الاتيان بها وان کان عدم
وجوبها محتملا کما عرفت غاية ما هنالک جواز تعويل المجتهد المرجح علی ترجيحه
الظنی من باب الرخصة کاکل لحم الميتة فی حال المخمصة علی ما عرفت وهو
لا ينافی حسن الاحتياط ورجحانه لظهور الفرق بين ما لم يثبت حرمته علينا
او ثبت ولکن ابيح لنا رخصة حيث انا لو ترکناه وضيقنا علی انفسنا کان
اولی جزما ونظايره غير عزيزة سيما اذا کان الاحتياط غير موجب لضيق ولا
حرج کما فی محل النزاع علی انا قد بينا لک فيما سبق انه مع تعارض الوجوب
والحرمة تقدم جانب الحرمة الا فی الصلوة لشدة الاهتمام بشانها حيث انه
لا شیء اوجب منها بعد المعرفة وان المتهاون بها کافر وغير ذلک فان قلت

ماذا ينوي في الصلوتين مع عدم الترجيح او الترجيح الغير المعتبر شرعا فلت يتوقف الوجوب بعد بيهما اصالة والثانية من باب المقدمة اما الاولى فقد عرفت الواجبة الواجبة شرعا فظم كما هو الاظهر الاشهر او لوجوبها في خصوص المقام وامثاله وان لم نقل بوجوبها مطلقا لما عرفت من الادلة الدالة على الوجوب بل قال بعضهم بوجوبها اصالة على الجماعة المذكورين لما تقدم من الادلة هذا على القول بوجوب قصد الوجوب واما على القول بالعدم والاكتفا بقصد القربة فالامر واضح **الفايدة الرابعة والسبعون** ترى بعض الفقهاء يعبرون في مقام تعريف العبادات والمعاملات بانها لغة كذا وشرعا كذا كقولهم الصلوة لغة هي الدعاء وشرعا الاركان المخصوصة وغير ذلك ولعل مرادهم المعنى المستعمل فيه شرعا اي في كلام الشارع سواء كان حقيقيا ام مجازيا وانما قلنا ذلك لان بعضهم في ثبوت الحقيقة الشرعية والكلام جمع منهم لها والمنكر مثل المثبت يصرح بهذه العبارة فلا يكون مرادهم منها الحقيقة الشرعية او يكون المراد من الشرع في كلامهم ما هو الاعم من الشارع واهل الشرع في كلامهم ما هو الاعم من الشارع واهل الشرع فيكون المراد اصطلاح المتشرع او يكون المراد من المعنى الشرعي ما يكون صحيحا ومعتبرا او ممضى بحسب الشرع من غير ان يكون المراد منه الماهية الملتئمة من الاجزاء الداخلة خاصة بل الفرد المطلق الصحيح شرعا المتحقق في ضمنه الشروط الخارجة ولعله الاقرب لورود الاشكال على المعنيين الاولين انهما مبنيان على كون المراد الماهية المستحدثة من الشارع الذي جعلته المتشرعة حقيقيا للفظ اعم من ان يكون الشارع ايضا جعله كذلك ام استعمله فيها مجازا ثم صار في عرف المتشرعة حقيقة كما عرفت في بحث الحقيقة الشرعية وعلى التقديرين لا بد من تغيير الماهية اللغوية وحينئذ يرد الاشكال في المعاملات لم يتغير عن معانيها اللغوية قطعا والا لزم صيرورتها توقيفية كالعبادات مع انها ليست كذلك بل المرجع فيها هو العرف واللغة بخلاف المعنى الثالث حيث يندفع به ذلك ويظهر منه فساد ما قد يتوهم ان من العبادات توقيفية دون المعاملات فلو كان المعنى الشرعي في المعاملات مغايرا للغوي او العرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية لعدم امكان الاطلاع على المصطلح الشرعي

اذ



الا من بيان صاحب الاصطلاح مع انه خلاف ما اطبقوا عليه كما عرفت من رجوعهم في فهم معانيها الى العرف واللغة ويشهد لذلك تصريح الفقهاء المعبرين بالعبارة المذكورة في مقام الاستدلال وغيره بان المعتبر هو المعنى اللغوي او العرفي فيقولون ان البيع والصلح ما يعد في العرف بيعا وصلحا ويحكمون بان الاحكام المعتبرة فيها شرعا شروط خارجة ويجرون الاصل فيها بلا تامل منهم في ذلك وقد تقدم ان هذه العبارة صارت منشأ الاشتباه لجملة من العلماء حيث توهموا منها نفي الاصطلاح وثبوت الحقيقة الشرعية ولم يتفطنوا بورود الاشكال عليهم وذكرنا احتمالا اخر وهو ان يكون مرادهم اصطلاح الفقيه في كتابه الفقهي ويشهد له تفسير كل منهم بما يوافق مذهبه في الشرائط والاحكام ولعله لا يخالف ما ذكرناه هنا بل يرجع اليه بنوع من الاعتبار فتفطن **الفايدة الرابعة الخامسة** والستون قد تبين مما مر الى ان اللغات مما لا يمكن الاطلاع عليها الا بالدليل بل هي توقيفية مقصورة على السماع ونص الواضع او وجود خواص الوضع واما ان امارتها المعلومة من استقراء كلمات العرب المحصل للعلم بحجية نوعها وجعلهم اياه من امارات الوضع الشخصي كما ظهر منه ايضا تجويز المجازات بوجود نوع احد من العلائق المعهودة المحصورة وكل الخواص عدمه الحاصلة مما ذكر ايضا في المعاني المجازية وذلك مما يعد في الصرف بيانا وقد صرح به الفقهاء والاصوليون وعلماء العربية قاطبة وانه لا يجوز الاستدلال على الوضع وعدمه بالاصل والقياس واضرابهما وليس من ذلك تمسكهم باصالة عدم النقل وعدم تعدد الوضع وامثالهما للفرق الواضح بينهما كما لا يخفى فان المقام الذي يجري فيه اصل عدم النقل وامثالها مقام اثبات اصل الوضع اجمالا ولم يثبت كيفيته اي لم يتعين الموضوع له ومن البين ونفيه وهو لكونه امر احادثا يكون الاصل عدمه الى ان يثبت بامارة معينة من الامارات المعهودة فيكون الاصل بقاؤه والمقام الذي لا يمكن التمسك فيه بالاصل مقام ثبت فيه اصل الوضع اجمالا ولم يثبت كيفيته اي لم يتعين الموضوع له ومن البين انه لا سبيل الى تعيين ما وضعه الواضع الا بنصه والامارات

والستون

التى قررناها له وهذا نظير الحكم الشرعى فان مقام ثبوت التكليف مقام يكون الاصل
فيه برائة الذمة الى ان يثبت وبعد ما يثبت التكليف اجمالا ولا يعلم انه ماذا يكون المقام
مقام الخروج عن العهدة فيتوقف على بيان المكلف الامر والمناهى كما عرفت وهذا
واضح واذا لا يمكن التمسك بالاصل فى معاجين الاطباء وادويتهم المركبة مع حصول
العلم ببعض اجزائها والشك فى المجموع ولو تمسك به احد فيها وبنى الامر فى العمل
عليه عد من السفهاء والمجانين مثلا اذا امر الطبيب بشرب الايارج وانت تعلم
انه موضوع لماهية مركبة من اجزاء معينة مخصوصة وان من جملتها الاهليلج
وبعض الاشياء الاخر التى تعلمها ولا تدرى ان هناك اجزاء آخر غير هذه ام لا فلابد
لك من السؤال منه واخذ نسخة مشتملة على مقدار الاجزاء وكيفية تركيبها
واستعمالها ولو تركت الامر على ان الذى تعلمه من الاجزاء متيقن الارادة والباقى
مشكوك فالاصل عدمه عدك العقلاء من السفهاء وكذا لا يمكن تعيين وضع
اهل الهند والزنج وغيرهما بالادلة العقلية فاذا لم يمكن التمسك بها فى اللغات
العامة فما ظنك بالاصطلاحات الخاصة كعرف الشرع والمتشرعة مثلا والمجاز
المستعملة فيها اللفظ اى ما اذا كانت هناك قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى
ولم تكن قرينة على خصوص معنى مجازى كما فى العبادات بالنسبة الى استعمال الشرع
اذ كلما كان الشئ اخص كان توغله فى الابهام اشد اذ لابد فيه من انضمام
مشخصات زائدة عن المعنى العام اليه حتى يتخصص ويمتاز سيما اذا كان
الاصطلاح الخاص اصطلاحا غريبا غير معهود من احد من اهل اللسان فى زمان
حدوث ذلك الاصطلاح لا بعنوان الحقيقة ولا المجاز كالفاظ العبادات للمعانى
الشرعية لعدم الفرق بينها وبين سائر اللغات العامة والخاصة حيث لا يجوز
التمسك فى اثبات معانيها بالادلة ولا يمكن تشخيص ماهيتها الا بالخواص
المعينة المقررة كما تقدم ذكره غير مرة ولذا ترى الفقهاء فى الكتب الفقهية يكررون
القول بان العبادات توقيفية او كيفيات متلقاة من الشرع وغير ذلك
من العبائر المختلفة لفظا والمتفقة مفادا حتى انهم لا يكتفون بالاطلاقات
الواردة فى الاخبار كقوله ع كبر للاحرام او للافتتاح وامثاله بل يقولون بلزوم

الاقتصار

الاقتصار على لفظة الله اكبر بالهمزة المفتوحة فى لفظة الجلالة وقطع الف
الله اكبر وعدم جواز تغيير تلك الهيئة المخصوصة لانها القدر الثابت من
البيانات القطعية فينبغى الاقتصار عليها تحصيلا للبرائة اليقينية نعم ربما
يتمسك بعضهم بالاصل فى الشروط الخارجة بناء على كون العبادة اسما للاعم
من الصحيحة لا فى اصل الماهية كما عرفت غير مرة مع ان طريق معرفة ماهيات
العبادات مما بينوها فى كتب الاصول والعربية وذكروا امارات المعانى
الحقيقة والمجازية وحصروها فى اشياء مخصوصة وليس من جملتها الادلة
العقلية كاصالة العدم واصالة البرائة ويدل على عدم جريان اصل العدم
فى مطلق اللغات التوقيفية مضافا الى ما ذكر ان الاصل انما يكون حجة اذا لم
يعارضه اصل آخر مثله واقوى منه كما تقدم وههنا ليس كذلك فان الاصل
كما ينفى الجزء المشكوك فيه فكذا ينفى الباقى الذى يراد اثباته بانضمام الاصل
لان الوضع امر حادث والاصل عدمه فان المطلع على التقديرين هو المركب من
الاجزاء وهو شخص لا تعدد فيه فكما ان الاصل عدم هذا الشخص الواحد
فكذا الاصل عدم ذلك والجزء ليس مطلوبا فى ذاته حتى ينفى بمجرده بالاصل
لا يقال اذا ثبت دخول بعض الاجزاء فى الماهية من الادلة الخارجية كنص
او اجماع او غيرهما وحصل الشك فى بعض لحكمنا بكون الماهية عبارة عما ثبت
اعتباره فيها من تلك الادلة للغير اما كونها اجزاء فللادلة الدالة عليه
واما عدم اعتبار غيرها فللاصل لانا نقول لا شك ان اللفظ موضوع لماهية
مركبة من اجزاء معلومة فى نفس الامر ولا ريب ان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد
وتحقق القدر المشترك بين الماهيات المختلفة بحسب اختلاف التركيبات
لا يجدى فى ثبوت الماهية المطلوبة مثلا اذا كانت الاجزاء عشرة ووقع الشك
فى دخول الجزء العاشر فكما ينتفى احتمال كون معنى اللفظ الماهية المركبة
من العشرة بالاصل فكذا ينتفى احتمال كونه المركبة من التسعة به ايضا لعدم
الفرق بينهما فى كونهما شخصين وجوديين حادثين فكما ان الاصل
عدم احدهما فكذا الآخر ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فان القدر

المشترك يحتاج في تعيينه وتشخيصه الى فصل يكون مقوما له والاصل عدمه
وزيادة الجزء في احدهما لا يصير سببا لتعدد الوضع والارادة فان لفظ العشرة
ليس موضوعا للكل ولاحد من اجزائها وضعا على حدة وكذا التسعة حتى يتوهم
ان للتسعة تسعة اوضاع وللعشرة عشرة فالاصل عدم تعدد الوضع بل الوضع
واحد متعلق بالمجموع الشخصي والا لزم عدم تناهي الاوضاع لعدم تناهي
الاجزاء واستحالة الجزء الذي لا يتجزى وهكذا انا اذا سمعنا صوت رجل
من وراء الجدار وحصل العلم بسببه بانه موجود فلا يمكن الحكم بانه اقصر
مما يكون من الرجال او اصغر لان الاصل عدم زيادة الطول او الجثة وبهذا
بما ذكرناه دليلا على عدم جريان الاصل في مطلق اللغات من ان المركب
من الزايد كما ان الاصل عدمه فكذا المركب من الناقص ولا تفاوت بينهما
لكون وجود المركب واحدا وعدم وجود الجزء بوجود على حدة يظهر فساد
الاستدلال لعدم بلوغ الماء كرا بالاصل اذا كان موجودا بوجود دفعي مجتمعا
حيث انه لا علم بتقدم الناقص في الوجود وكون المتمم موجودا بوجود
على حدة بعده حتى يتوهم ان وجود المتمم حادث والاصل عدمه او يتوهم ان الماء
كان على صفة النقص قطعا والاصل بقاؤه عليها بل هو ماء واحد موجود
بوجود دفعي فكما ان الاصل عدم كونه المقدار الزايد فكذا الاصل عدم كونه
المقدار الناقص نظير ما قلنا في الرجل الطويل والقصير وفيه تامل نعم اذا
حصل العلم بعدم بلوغه كرا وزاد عليه ما حصل الشك بسببه امكن الحكم
بالاستصحاب وهو واضح هذا وقد اشرنا سابقا الى ان توقيفية العبادة
انما هي فيما اذا وقع الخطاب بالفاظ لا يعلم مراد الشارع منه حقيقة ولا مجازا
كما هو الواقع في الاغلب واما اذا وقع الخطاب بعنوان مبين لاجزاء المكلف
به بدون لفظ مجمل فلا توقيف قطعا وكان الحكم فيه كالمعاملات ويجري
فيه الاصل مع الشك وكذا اذا كان المثبت للتكليف هو الاجماع ابتداء فانه
حيث يكون اشتغال الذمة باصل التكليف بسبب الاجماع فاذا وقع الشك
والخلاف في شرطية شيء وجزئية شيء له فلا يجري الاجماع فيه فيكون

اشتغال

اشتغال الذمة بغير ثابت يقينا فيكون الاصل عدمه وذلك لان اللفظ يقبل
الاجمال والبيان والاجماع ليس لفظا حتى يكون مجملا كما عرفت مرارا وكذا مع
وجود عموم او اطلاق يصلح لكونه بيانا للمجمل فانه اخص من اصالة بقاء شغل
الذمة فيكون رافعا له وكذا اذا فعل فعل ابتداء واطلقنا على انه عبادة فان
الاصل برائة الذمة عن الوجوب بل هو مستحب على اشكال كما مر تفصيله
في حكم فعل المعصوم ع وقد ظهر مما ذكرنا ان التمسك بالاصل في ماهيات العبادات
مع الاعتراف بكونها توقيفية كما يصدر عن بعض المتاخرين وهو صاحب
لف ومن اقتفى اثره بعد ذلك في بعض الموارد مع عدم تمسكه به في اغلبها
موافقة لطريقة الفقهاء في الاغلب سهو ناش عن الغفلة
او من باب التاييد بحيث تكون له تمسك شرعي اخر كما تمسك بالخبر
الضعيف والاعتبارات العقلية من لا يقول بحجيتهما على سبيل التاييد
فهو غير ضاير فان الفقهاء كثيرا ما يستشهدون بالقياس المحرم مع اتفاقهم
على حرمة العمل به والا فلا معنى للتمسك بالاصل في ماهيات الالفاظ سيما من
هذا الفاضل المنكر لحجية الاستصحاب مطلقا فان اصالة العدم استصحاب
عدمي فكيف يتمسك به من لا يقول به مطلقا خصوصا في المقام الذي لا يقول
به احد **الفائدة السادسة والسبعون** قد اشرنا سابقا الى ان ما دل على حجية
الخبر الواحد لا يدل عليها مطلقا كما يدعيه الاخباريون وكذا لا يدل على
انحصار الحجة في الصحيح الذي ثبت وثاقة راويه بشهادة عدلين خبيرين
كما ذهب اليه بعض المتاخرين وهو صاحب المعالم ومن حذا حذوهما
بل الحجة ما يحصل منه الظن الاقوى للمجتهد بعد استفراغ الوسع سواء
كان السبب لحصوله المرجح الحاصل من نفس الخبر اي بسبب اتصاف سنده
بالصحة والحسن وغيرهما او متنه بالوضوح وعدم الاضطراب وغيرهما
او دلالته بالنصوصية وشدة الظهور وغيرهما او من القراين الخارجة
كما عرفت تفصيل ذلك فيما سبق ومنه يظهر ان الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة
حجة بل يظهر من استقراء المسائل اغنى ما لم يكن احد من رواته عدلا

الفقهية ان بناء عملهم على الضعاف كان اكثر من الصحاح بل كان القدماء يسمون
الضعاف بحسب الاصطلاح اعني ما لم يكن احد من رواتها عدلا اماميا صحاحا اذا
اقترنت بما يحصل به الظن الاقوى او القطع بناء على تمكنهم غالبا من القراين المفيدة
للقطع وكان الضعيف عندهم عبارة عما لا يعمل به ولا يقترن بما يوجب العمل
وان تنويع الاخبار الى الانواع المعروفة من الصحيح والموثق والحسن والضعيف
اصطلاح حادث من المتاخرين لاجل ضبط ما يحصل منه الظن الاقوى مع التعارض
كما مر الفصل في ذلك وهذا مما لا يمكن انكار الحاجة اليه في هذا الباب حتى من
الاخباريين المنكرين للحاجة الى علم الرجال لان من المرجحات المنصوصة
المتقدمة على سايرها في بعض الاخبار خصوصا مقبولة عمر بن حنظلة الاعدلية
والاورعية والاصدقية ولا يمكن معرفة ذلك الا بضبط هذه الانواع و
تشخيصها من علم الرجال وظهر فيما سبق ان جعلهم الضعيف قسما مقابلا
للاقسام الاخر ليس من جهة عدم حجية الخبر الضعيف في نفسه بل لبيان
ان الظنون الحاصلة من الخبر بحسب السند منقسمة الى هذه الاقسام والضعيف
لا يحصل منه الظن بصدق الخبر في نفسه وان كان نوع الثلث وانضمام القراين
الخارجية يحصل منه الظن بل الاقوى الظنون ونقول غاية ما جعله قسيما انضباط
القاعدة الكلية بان كل خبر عادل حجة الا ان يمنع مانع والضعيف بالعكس والموثق
والحسن والقوي ان كانت من الضعاف شاركتها في الحكم المذكور وان كانت
مثل الصحاح شاركتها فيه وهذه طريقة المتاخرين قاطبة سيما المحقق و
الشهيد ومترة حيث اكثروا من التصريح في كتبهم بان الخبر الضعيف اذا كان
معمولا له كان حجة وبالغوا في التشنيع على المقتصر على الصحاح حتى قال الاول
بعد الطعن على القائلين بان كل خبر حجة بانهم لم يتفطنوا بما ورد عن
النبي من انه سيكثر على المقالة من بعدي وعن الصادق من ان لكل واحد
منا شيطان يكذب علينا وذهب بعض المتاخرين الى ان غير سليم السند ليس
بحجة ولم يدر ان الكذوب قد يصدق والفاسق قد يصدق الى ان قال وكل
ذلك خروج عن السنن ومترة اكثر في الخلاصة من ذكر الحسان والموثقين

في القسم الاول الى من يعتمد بروايته او يترجح عنده وانما نشأت المخالفة قليلا
في ذلك من الشهيد الثاني قدس سره ثم اكثر ابنه وسبطه وجملة من المتاخرين
عنهما من الطعن على الضعاف المنجبرة لكنهم في كثير من المواضع يعملون بها اضطرارا
لعدم عثورهم على مخالف يوافقهم في المسئلة وربما كان من غير شعور و
تفطن بمخالفته لرأيهم في عدم حجية الخبر المنجبر وذلك لشدة الرسوخ الحاصلة
في الاذهان من التظافر والتسامع كما تبين لك في بحث الاجماع ووجه قدحهم
في العمل بالضعيف المنجبر هو كون العدالة شرط القبول والمشروط عدم
عند عدم شرطه اما الاول فللاجماع في الجملة ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وربما يؤيد بان الضعيف في نفسه ليس بحجة اجماعا وكذا الشهرة
على الاقوى الاظهر بين الاصحاب فكيف يصير مع الاجتماع حجة وان وصلت
الى حد الاجماع كان هو الحجة ولا فائدة في جعل الضعيف حجة مع وجود الاجماع
القطعي والجواب اما عن الاول فبانه يقتضي انسداد باب العلم والفقه
بالمرة اذ لا شك في ان اغلب المسائل الفقهية مما لم يرد فيها الخبر الصحيح
سيما الصحيح الذي اصطلح هؤلاء والذي ورد فيه الصحيح لا يخلو عن اختلالات
كثيرة بحسب السند او المتن او الدلالة او التعارض بينه وبين حديث
صحيح آخر او الاجماع او الآية كما فصلنا سابقا وظهر عدم جواز الاحتجاج به بدون
علاج معتبر شرعا ولا يمكن ادعاء انتفاء العلاج الذي به يرفع التعارض اما
بالجمع او الترجيح او النص الصحيح ايضا او الاجماع مثلا وبالجملة مما لا يبقى شك
في حجيته لامتناعه في اغلب المواضع ودائر الى سد باب الفقه بالمرة بل
البناء فيه على ظن المجتهد ولا اختصاص له بالصحيح بل الظن الحاصل من
المنجبر بعمل الاصحاب اقوى من الصحيح بمراتب شتى سيما اذا كان الصحيح
شاذا غير معمول به لما عرفت من انه كلما يزيد للخبر صحة في سنده ووضوحا
في متنه ودلالته ويشتد عمل الاصحاب به يزيد الظن بعدم اعتباره ويرتفع
الوثوق به وكلما يزيد للخبر ضعفا في سنده ومتنه ودلالته ويتطابق فتاوى
الفقهاء بمضمونه والعمل به يزيد قوة الظن به وهو امر وجداني لا ينكره كون

العدالة شرطا مسلم لكن في القبول بدون التثبت كما عرفت وكما يكتفي فيها بالظن
بها اي بالعدالة اي اذا حصل الظن بالعدالة يقبل الخبر من غير تثبت وفحص عن
القراين فكذا يكتفى به اي بالظن في التثبت الذي هو شرط للقبول مع عدمها
ايضا اذ لو كان انسداد باب العلم سبيلا لجواز العمل بالظن هناك فكذا هنا
من غير فرق بينهما ولا ريب ان عمل الاصحاب نوع منه بل من اقوى انواعه
اي انواع الظن الحاصلة بصحة الخبر والاكتفاء به اي بالظن في ثبوت العدالة
دونه اي التثبت والتفحص عن القراين تحكم محض لانهم اعتبر احدهما
في مفهوم الاية والاخر في منطوقها ولم يظهر من ساير الادلة والاصول
ما ينافيه فلا وجه للتفصيل مع على انه يمكن ان يقال ان مفهوم الاية عدم
لزوم التثبت مع عدم الفسق لا جواز العمل بخبر غير الفاسق من دون تثبت
والفاسق لكونه في سياق الاثبات مطلق ينصرف الى افراده المتبادرة والمتبادر
منه بعد التسليم ان لا يكون الفاسق الواقعي ليس من حصل الظن بالقراين
الخارجة بعدم كذبه سيما بعد ملاحظة العلة الواردة فيها فتفطن ولما
الاكتفاء في العدالة بالظن فهو واضح كما عرفت ويزيده بيانا ان مذهب
المزكين فيها غير معلوم انه عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر او الملكة التي
يعتبرها هؤلاء المقصرون على الصحاح كما عرفت مفصلا بل يقطع بعدم ذهابهم
الى الاخير وان ظهر حال القدماء هو الاول ومع ذلك لا يعلم انه كيف يعتبر عندهم
العدالة اذ ذلك الى غير ذلك مما وقع الخلاف فيه مثل ان التزكية من
قبيل الشهادة او الخبر او الظنون هذا مع انهم يوثقون الامامي بمثل ما يوثقون
به غيره حتى انهم يوثقون الغالي كالامامي بل يوثقون شارب الخمر واللاعب
بالشطرنج وغيرهما ولذا ذهب الشيخ الى انه يعتبر في الراوي التحرز عن الكذب
وان كان فاسقا بجوارحه وبه لا يتعرضون لمذهبهم اتكالا على الظهور او
غيره مع انه قلما يسلم جليل عن طعن وقدح او جرح او اعلى خمسة فلا بد من
الجمع والترجيح ولا يتاتيان الا بظنون المجتهد وكذا تعيين المشتركات و
غيره من احتمال السقط والتحريف والتصحيف في السند والعلاج غالبا بالظنون

ربع تعيين الفاسق ومعه تقع الدلالة فيها لعلمهم
فيها فلا يعلم انه عند الكل ثقة عندهم ما دام

بل

بل ربما كانت ضعيفة غاية الضعف كما لا يخفى على المتتبع للرجال فكيف يعتبر هي
مع غاية ضعفها دون الشهرة التي هي في غاية القوة سيما شهرة القدماء حتى قيل
انها حجة شرعية هل هذا الا تحكم محض وتحمل واضح والحاصل ان بناء قدماء
الاصحاب من المعاصرين للائمة ع او قريبي العهد منهم كان على العمل باخبار
الثقات مط اي سواء انضمت اليها القراين الخارجة المفيدة للعلم او الظن
بصحة الخبر ام لا وباخبار غير الثقات مع القراين وكانوا يطرحون بعض
الاخبار ويرفعونها ايضا لما ثبت عندهم من وقوع الكذب عليهم لكن
خفيت الاقسام الثلثة علينا ولا يتمكن من العلم بها كما عرفت مرارا لبعد
عهدنا عنهم وخفاء القراين الحاصلة لهم عنا وهذا كما ان نفس احكامهم خفيت
علينا ايضا وانسد طريق العلم بها غالبا فيكون البناء في الجميع على الظنون
الاجتهادية اذ لا معنى للترجيح من غير مرجح وبالجملة هؤلاء المقصرون
على اخبار العدول لا مستند لهم الا الاية والاجماع وفي الاستناد لاشتراط العدالة
بالمعنى المعتبر عندهم بهما نظر بين اما الاولى فلان شمول البناء للمعنى
فيه محل تامل سيما بعد ملاحظة شان النزول والعلة ولو سلم فان العدول
اخبرونا بالتثبت ونظيره انا نلك مضافا الى ما عرفت من البناء في الاحكام
الشرعية باسرها على الظنون واما الثاني فلانه ايضا خبر الواحد وغاية
ما ثبت به اشتراطه في الجملة كما عرفت واما الاجماع على اشتراطها بالنحو
الذي اختاروه فلعله مما يحصل العلم من تتبع احوال القدماء بعدمه فان
قيل النكرة في سياق الاثبات يرجع الى العموم بمعونة القرينة العقلية و
ح يكون العبرة بعموم اللفظ وخصوصية العلة لا توجب التخصيص لان
الظاهر عدم مدخليتها او كون البناء في الاحكام على الظن مما يقتضي رفع اليد
عما ثبت من الاجماع وعموم الاية من اشتراط العدالة في الراوي ولجاز
العمل بالتثبت لا ينفع الجواز لخطاء فيحصل الندم وناقل الاجماع عادلا
هو الشيخ ره قال في العدة من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف
وغير ذلك من المواضع التي صرح فيها بذلك فيقبل قوله من حيث

ثبت قلنا رجوع لفظ النبأ الى العموم فى هذا المقام مشكل بعد ملاحظة شان
النزول ووهن دلالة العمومات بغلبة التخصيص سيما ظواهر القرآن التى
ليست فى حد الظهور كغيرها وكون العلة خاصة واما ان خصوصيتها لا مدخل
لها فهو فاسد لان قتل المؤمنين وسبى نسائهم ونهب اموالهم بخبر فاسق
واحد منهم قبيح عقلا خصوصا بعد امكان التثبت بخلاف الحكم الشرعى
لو ورد التعبد فيه بالظن شرعا وسيما فى امثال زماننا مما انسد فيه باب
العلم مع انه لو ظهر بخلاف بعد القتل والسبى والنهب يحصل الندم قطعا بخلاف
المسئلة الفقهية حيث ان المجتهد بعد مراعاة الشرايط مكلف بظنه مثاب
فى خطائه على ان الامر بالتبين فى خبر الفاسق ان كان لعدم الوثوق به كما هو
مقتضى العلة وتعليق الحكم على الوصف المسلم لديكم فمجرد الظن الضعيف
الذى يكتفون به فى اثبات العدالة لا يدفعه بل لا يحصل الوثوق الدافع
للعلة من خبر العادل الثابت العدالة بشهادة عدلين ايضا لاحتمال فسقه
عند صدور الخبر عنه وخطائه لعدم عصمته والاستناد الى المفهوم ضعيف لما
عرفت من انه مفهوم وصف والاكثر لا يقولون بحجيته فكيف يمكن اثبات الاصل
الكلى به بل قال بعض مشايخنا انه من قبيل مفهوم اللقب ولعله مبنى على ما
اشرنا اليه من ملاحظة شان النزول فيكون اشارة الى فاسق معهود والتنوين
كما قال بعض المفسرين للمبالغة فى فسقه فكانه جرد عنه معنى الوصفية وصار
الفاسق لغاية اشتهاره به من الالقاب الشايعة وربما يؤيد بعدم الاتيان
بموصوفه فى الكلام فكيف يمكن ادعاء حصول العلم او الظن القوى من
تزكية القدماء بالعدالة بمعنى الملكة مع انه لا قائل منهم بها ولعدم اطلاعهم
عليها واما المتاخرون فاغلب توثيقاتهم من القدماء كما لا يخفى مع انه يحصل
الظن القوى من خبر الفساق ايضا كثيرا فلا معنى لان يكون العادل فى
حصول الظن القوى لا يحتاج الى التثبت سيما بعد ملاحظة والفاسق
بعد عدم حصوله منه من حيث انه فاسق وحصوله من القراين الخارجة
كالشهرة وغيرها محتاجا الى التثبت سيما بعد ملاحظة ما ذكره المشايخ من

ان

ان الصحاح ماخوذة من الاصول المعتمدة وهى حجة فيما بينهم وبين الله وغير
ذلك مما يدل على غاية اهتمامهم فى نقدها وانتخابها وتحصيل القراين المفيدة
للقطع او الظن القوى لهم مع غاية قرب عهدهم وتقويتهم فكيف لا يورث
هذه ظنا قويا او يورث ولا يكون حجة بخلاف الظن الحاصل من تزكيتهم
بالعدالة مع العلم بمغايرة اصطلاحهم مع اصطلاحنا فى حقيقتها كما عرفت
ومما ذكرنا يظهر فساد ما لو قيل ان خبر الفاسق لا يحصل منه ظن اصلا
بخلاف العادل المذكور نعم الفاسق الذى لا يحصل من خبره الظن من لا يبالى
بالكذب مطلقا اما المتحرز عنه مطلقا او فى الروايات فعدم حصول الظن من قوله
مكابرة سيما الفاسق بحسب العقيدة دون الجوارح بل قد عرفت ان المتبادر
من الفاسق هو الثانى دون الاول واما الاجماع فقد عرفت ان الناقل
هو الشيخ وقد صرح بانه يكفى فيها التحرز عن الكذب مضافا الى ما نشاهد
كثيرا من التوثيق الفاسق بجوارحه وبالجملة لو لم يكن اجماع على خلافه
فلا شك فى عدم الاجماع على ما يدعونه هؤلاء من الاشتراط بالنحو
الذى فهموه ومما ذكر ظهر فساد ما قيل من ان الشرط فى حجية الخبر ان يظهر
كون عمل المشهور على نفس الخبر لا ما يطابقه لانه يحصل فى الاول الظن
بصدق نفس الخبر نظرا الى اشتهاره بينهم واما الثانى فلعل فتويهم بما يطابقه
من جهة اخرى يعدوه دليلا ولم يكن فى نظرهم هذا الخبر اصلا فلا يكون ضعف
هذا الخبر منجبرا بنظرهم ولا يبقى الا مجرد فتويهم العارية عن الدليل ولا حجية
فيها بنفسها اذ بعد ما عرفت من ان المدار على الظنون الاجتهادية فلا
جرم تكون الحجية دايرة مع حصول المظنة بصدق ذلك الخبر من جهة
التثبت الظنى ولا شك فى حصولها من الموافقة المشتهرة بين الاصحاب
لفتويهم لكونه حقا فالموافق لو يكون حقا ايضا وبالجملة الحجة هو الظن الاقوى
للمجتهد ولا شك انه من نفس الخبر يحصل ظن ما ومن مطابقة مضمونه
لفتاوى الاصحاب يزيد الظن المذكور قوة والمفروض انه لا ظن اقوى
منه فيكون حجة فان قلت هذا الوجه لا يدل على حجية نفس الشهرة

او نفس الخبر الضعيف اذ لم يكن اقوى منه قلت اما الخبر فلان الله تعالى قرن قبوله
بالتثبت ولم يكتف بمجرد الظن الحاصل من نفسه فقبل انضمام الشهرة لا يكون وجه
لاعتباره لعدم حصول شرطه واما بعده فالتثبت وان لم يكشف الظني صادق عليه
فيكون حجة من ما دل على حجية الظن الاقوى ومن نفس الاية واما الشهرة
فان قلنا بحجيتها فلا كلام والا بان بينا الامر على الظنون المخصوصة لا مطلق
الظن الاقوى فكذلك ايضا لان الاية لا تدل على حجية الخبر الذي حصل معه التثبت
وهو حاصل مع مطابقته لفتوى المشهور وان قلنا بعدم حجيتها لا اشتهار ايضا
على ما سبق اليه الاشارة قلنا ان المشهور بعدم حجية الشهرة المحضة واما الشهرة
المنضمة الى الخبر فمن البين ان المشهور بين الاصحاب بل كاد ان يكون
اجماعا حجيتها الخ فلا يكون وجه لعدم حجيتها الخ نعم لو تضمن الخبر ما اذا رد
عليه بان اشتمل على ما افتى الاصحاب بخلافه حصل الاشكال فيه من حيث
انه كالعام الذي اذا خرج بعض افراده عن الحجية بدليل بقي الباقي
على حجيته فيكون ما تضمن من الحكم المشهور حجة دون ما خالفه ومن حيث
ان عدم افتائهم بالخبر الاخر يدل على عدم اعتبارهم لهذا الخبر وان مبنى
فتويهم على دليل اخر غير معلوم لنا فلا يحصل ظن بصحة الخبر فلا يكون وجه
الحجية والحق انه وان كان موهونا للظن الحاصل من الاخبار الا انه لا يبلغ حد
الخروج عن الحجية كما في العام المخصص فتفطن واما عن الثاني وهو ان كلا
منهما ليس بحجة فكيف مع الاجتماع يصير حجة فيظهر ايضا مما ذكر ويزيده
توضيحا ان كثيرا من شرايط حجية الخبر مما ليست بحجة في نفسها اي وحدها
بدون انضمام شيء اخر اليها وكذا الخبر مع فقد واحد لا يكون حجة لكن
مع الاجتماع يصير حجة كالاسلام والايمان والعدالة وغيرها من الظنون
المتعلقة بالاسناد والمتون والدلالات وغيرها انه لا حجة فيها ما لم يتعلق
بالادلة الخمسة ولا حجة في الادلة الخمسة بدونها لكونها شرايط لحجيتها
وكذا شرايط ساير الادلة التي تقام على كل مطلب عقلي او سمعي مما
قد ثبت في علم المنطق وغيره بالنسبة اليها فانها لا حجة فيها الا بعد انضمام

الادلة اليها وبالعكس مع ان هذا الكلام شبهة اوردها الاخباريون لنفي
حجية الاجماع حيث قالوا ان قول كل واحد من الفقهاء لا حجية فيه براسه
فكيف تصير بانضمام بعض مع بعض حجة اخذا منهم لتلك الشبهة من شبهة
اوردها بعض العامة على نفي المتواترات بعين ما ذكر من التقريب وقد
عورض بان كل واحد من الجيش لا يقدر على ان يهزم عسكر المخالف مع انهم
بالاجتماع يقدرون عليه لا محالة وبالجملة فسادها اظهر لا يحتاج الى البيان
كما ذكروه هنا ومما ذكر ظهر سر تقديم الضعيف المنجبر على الصحيح الغير
المنجبر بعمل الاصحاب كما هو طريقة القدماء واكثر المتاخرين سيما بعد ملاحظة
ان العدالة شرط لقبول الخبر عندهم فكيف يعدلون عن القاعدة المذكورة
مع فقد الشرط الذي هو العدالة في الضعيف ووجوده في الصحيح من غير داع
بل ظهر مما ذكرناه ان كون العدالة شرطا مطلقا غير مسلم وان الاجماع غير
ناهض عليه والاية لا تدل الا على لزوم التثبت في خبر الفاسق وهو اولا
حقيقة في من كان متصفا بصفة الفسق واقعا وثانيا مختص بما اذا لم يحصل
الظن من القراين بصدقه نظرا الى عدم كونه عاما سيما بعد ملاحظة
العلة التي فيها ويظهر ايضا ان جميع هذه المطاعن على علمائنا ناش من عدم التامل الصادق
في كلامهم فان المتامل اذا راى التناقض والتدافع في كلماتهم وراى اتفاقهم فانهم عليهم
خصوصا اذا حصل له علم قطعي ضروري بانهم كانوا اقرب عهدا منا بالائمة وبالاخبار والقراين
المفيدة للعلم بالاحكام مع غاية الورع والتقوى ونهاية الفهم والذكاء وخصوصا اذا
لوحظ ان من ضرورة مذهبهم تحريم تقليد المجتهد لمجتهد اخر والتزام اكثرهم الاحتياط
التام وسعيهم في ذلك نهاية السعي والاهتمام وترك التسامح والمساهلة في استنباط
الاحكام وكون الاذهان مختلفة والاراء غير مؤتلفة وغاية الاختلاف بينهم في
تاسيس الاصول وتفريع الفروع بل وقوع الاختلاف من فقيه واحد في مسئلة واحدة
الى غير ذلك مما اشرنا الى تفصيلها مرارا وحصل له الظن القوي جزما بالصحة فيما اتفقت
عليه اراؤهم ودلائلهم عليها قولهم واما ان الشهرة الحادثة بعد الشيخ الطوسي رحمه الله
ممن تاخر عنه من العلماء لا عبرة بها لانها ناشئة عن تقليده كما زعم صاحب المعالم

ومن سبقه على ذلك فقد عرفت فساده سابقا والله العالم

الفائدة السابعة والسبعون

لا يجوز الاجتهاد والتقليد انما الجريان في الاحكام الشرعية التكليفية وما احتيج الى معرفته
شرعا من الموضوعات بشرط انسداد باب العلم فيها وانحصار الطريق في الظن كما عرفت
ذلك وعرفت انه بدون ذلك لا يجوز لاخذهما جزما كالاجتهاد ولا التقليد لكونهما
ظنيين فلا يجوز فيما لا حاجة ولا ضرورة تلجئنا الى معرفته من الاحكام والموضوعات
الاجتهادية والتقليدية وكذا فيما يحتاج اليه من الاحكام والموضوعات اذا كنا متمكنين
فيها من العلم اما انه لا يجوز العمل بهما في غير الاحكام المحتاج اليها مما لا يتعلق بالتكاليف
ولا يكون معرفتها من مقدماتها ومباديها مثل ان الله سبحانه يعيد الحيوانات في
الاخرة ام لا ومثل توصيف نعماء الاخرة بوصف خاص وتوصيف الملائكة كذلك وامثال
ذلك مما لا حاجة اليه يعتد بها فلعدم داع الى اعتبار الظن فيها واثباتها بالظنون
والاصل عدمه اي عدم ذلك الامر الذي يراد اثباته بالظن او الاصل عدم جواز
اعتبار الظن لكونه منهيا عنه شرعا فدلالة الادلة والنقلية على النهي عنه وهي عامة
تشمل التكاليف وغيرها واما انه لا يجوز ذلك فيما يمكن فيه من العلم كاصول الدين
من التكاليف الشرعية والاحكام الالهية والموضوعات التي لا يكون من قبيل
الالفاظ فلان الالفاظ ظنية باسرها بناء على القول باختصاص الخطاب بالمشافهين
كما عرفت في صدر الكتاب وكذا القراين لظهور ان غاية ما تفيده القراين غالبا
هو الظن سيما كل واحدة منها سواء كانت حالية او مقالية خارجية او داخلة والحجج
الاجتهادية التي تعرف بها الاحكام وتميز عن غيرها مع اشتباه ادلتها وتعارض خاصات
الكتاب والسنة وتتوقف عليها سواء كانت منصوصة او غير منصوصة واما غير هذه
مثل ما سنذكره من نجاسة الشيء بملاقات النجس الشرعي وحلال الحيوان المحلل وحرمة
لعروض المحرم وغيره فهذه لا يجوز فيها الاجتهاد والتقليد لانه مع التمكن من العلم لا
معنى لجواز العمل بالظن لما عرفت من كونه على خلاف الاصل وان العمل به من باب اكل
الميتة في حال المخمصة فيكون جوازه محتاجا الى الدليل ولا دليل في صورة التمكن من
العلم فان قلت ما ذكرت من القسم الاخير في الحكم الشرعي المحتاج اليه فما الفرق
قلت نعم الا انها بالتبع لا بالذات والذي يراد اثباته اولا وبالذات هو الموضوع

الظنون

الظنون ان الحكم الشرعي هو نجاسة كل ماء لاقته النجاسة وطهارة كل ماء لم تلاقه
النجاسة فان الاحكام الشرعية وان تعلقت بالافراد الا انها يتعلق بها بعنوان
كلي اي من حيث اشتراكها في حقيقة كلية لا بالشخص الخاص من حيث انها خاص
وهذا مما ليس الغرض اثباته لانه ثابت قطعا بالادلة القطعية بل المراد
ان هذا الماء المخصوص من افراد ما لاقته النجاسة حتى يحكم بانه طاهر فيصير
حاصل المسئلة ان هذا ماء لاقته النجاسة حتى يحكم انه نجس ام ماء لم تلاقه وان تفرع
عليه انه نجس ام طاهر فهذا لا يثبت الا بيقين ولا عبرة فيه بالظن لعدم انسداد
باب العلم فيه بل حصول التمكن منه بالرؤية وغيرها مما سنذكره وبالجملة هذا
النزاع في الموضوع اولا وبالذات وان لزمه الشك في الحكم وليس من الموضوعات
الظنية كالالفاظ وغيرها واما انه متمكن من العلم في اصول الدين فهو واضح كيف
ولو لم يتمكن منه لكان المخطي معذورا ولا لزم التكليف بما لا يطاق لان المخطئ غير
مامون على الظنون لعلمه الا انه ليس بمعذور بالاجماع مع انه لا حرج اي حين عدم
التمكن فيها من العلم لتخصيصها بالتسمية بالاصول دون المسائل الفقهية ولذلك
وقع الاجماع على عدم جواز التقليد فيها كما مر مفصلا واما الموضوعات المزبورة
كصيرورة شيء خاص معين نجسا لملاقات النجاسة اياه او طاهرا بالمطهر الشرعي
او حراما بعروض المحرم او حلالا بطرو المحلل او كون الرجل عادلا يصلي خلفه
الى غير ذلك مما يمكن العلم به بالمشاهدة او الاخبار المحفوفة بالقراين القطعية
او الشياع او المتواترة ولا اقل من البينة المفيدة للعلم الشرعي مع كونها امورا
حادثة متيقنة العدم في زمان سابق ومقتضى الادلة القطعية المعتبرة
تأخرها الى ان يحصل القطع بحدوثها فكذلك اي لا يجوز فيها الاجتهاد والتقليد
لكونهما ظنيين لا يجوز العمل بهما الا مع انسداد باب العلم وقد عرفت عدمه
فيها نعم بما يجوز للشرع ثبوتها بالظنون الشرعية ايضا كشهادة العدلين
او الكون في البلد او القسم او الاثر او الظن بدخول الوقت للصلوة مثلا
مع عدم امكان العلم وامثال ذلك وهذه ليست من الظنون الاجتهادية
والتقليدية لانها لا اختلاف فيها وتغيرها وعدم انحصارها في شيء خاص و

للاشتباه

حالة خاصة ليس من الظنون الاجتهادية والتقليدية لاختلاف الخصوصية بمعنى كون
كل ظن يحصل للمجتهد في مسألة مخصوصة مستند الى دليل قطعي يدل عليه بخصوصه
ولذا لا يسمى الا ظنا ويختلف بالقوة والضعف ومع التعارض يكلف بالاقوى في
ترك الاضعف ويكلف بتجديد النظر وتحصيل ما يكون اقوى عنده ابدا وهو
يختلف بالنظر الى الاشخاص والاحوال والادلة وكيفية فهمها واستنباط الاحكام
منها بخلاف هذه فانها لكونها ظنونا مخصوصة مستند كل واحد منها الى دليل
قطعي خاص يدل على نوع لا تسمى ظنونا بل تسمى علما شرعيا اذ ليس العمل بها
لكونها مفيدة للظن من حيث انه ظن حاصل للشخص قوي او ضعيف ولا لكان
العمل بما يكون اقوى منه متعينا مع معارضته به وان لم يرد به نص من الشرع بخصوصه
مع انه ليس كذلك اجماعا فلا يجوز العمل بشهادة الفساق اذا كانت اقوى ولا
بالحلف في مقام البينة وان كان الظن منه اقوى وغير ذلك بل لدلالة الادلة
القطعية الشرعية عليه فالعمل بها في الحقيقة كما بينا الى فيما سبق ولذلك لا يختلف
ولا يتغير بالنسبة الى الاحوال والاشخاص ولا يعتبر كونه محصلا للظن مطلقا وان كان
الغالب حصوله فهي امور صدرت من الشرع بخصوصها اما للقاضي من حيث انه
قاض كما في البينة والحلف ونحوهما في الدعاوى او للكل مثل الظن بدخول الوقت
وامثاله وبالجملة هذه الموضوعات لا يجري فيها الاجتهاد والتقليد لما عرفت
من ان المجوز لهما بقاء الحاجة وعدم التمكن من العلم ولا يجوز شيء منهما بدون
احدهما وظهر لك وجه سر ما افطر ان ما توهمه بعض القاصرين من ان
نجاسة المتنجس بالملاقات يكتفى فيها بالمظنة غلط فاحش لان مقتضى
الادلة هو الاشتراط بحصول العلم كقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكل
شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وغير ذلك واما ما يوجبها التوهم من ان
ظن المجتهد لكونه مستندا الى الادلة القطعية يكون حجة كالظنون المخصوصة
ويقوم مقام العلم فيكون علما شرعيا على حذو ما ذكر هناك فقد عرفت
انه مشروط بعدم التمكن من العلم وليس محل النزاع كذلك قطعا لامكان العلم
فيه بما ذكرناه نعم اذا دل دليل خاص على جواز نوع خاص من الظن اكتفينا

به واقتصرنا عليه من باب الرخصة ويكون ظنا مخصوصا كالبينة والحلف
ونحوهما واما مع عدم الدليل الخاص عليه وامكان الوصول الى العلم فلا دليل
قطعي على حجية ظن المجتهد وكونه قائما مقام العلم والحاصل ان التقليد انما
يكون في نفس الاحكام دون موضوعاتها الغير التوقيفية لما عرفت من عدم
حاجة المقلد اليها وغيره مما ذكر سابقا في الفائدة السبعين والاجتهاد انما يجوز
فيها وفي الموضوعات التي يتوقف عليها الاحكام وما نحن فيه ليس كذلك
بل هو من جملة ظنون المكلفين من حيث انهم مكلفون كالظن بدخول الوقت
وليس من شان المجتهد بذل الجهد في تحصيل الظن بملاقات النجاسة لهذا
الثوب بخصوصه مثلا حتى يعمل به ويفتي لمقلده بنجاسته ويعمل المقلد فيه
بظنه من دون حصول الظن له بها بخصوصها الا من فتوى المجتهد ولو فعل ذلك
اي حكم بالنجاسة وعمل بمقتضاها كذلك اي بمجرد فتوى المجتهد من دون حصول
ظن خاص له بذلك لم يصح لعدم الدليل على جواز العمل بمثل هذا الظن الحاصل
من التقليد بل دليل العدم كما عرفت غير مرة على عدم جواز العمل بمطلق الظن
مطلقا فان وجد دليل خاص على جوازه اي جواز العمل بظن مطلق او خاص جوزناه
كما جوزنا التقليد والعمل بمطلق الظن الحاصل من قول المجتهد مثلا في الاحكام
الشرعية وكما دل الدليل على جواز العمل في خصوص الظن بدخول الوقت بغيره نا
لاجله والا يكن دليل يدل عموما او خصوصا فلا يجوز كما نحن فيه ومما ذكر من
انه يصح الاجتهاد والتقليد في الاحكام التكليفية وموضوعاتها التوقيفية
ظهر فساد ما توهمه بعضهم من عدم ثبوت النجاسة الكلية التي هي حكم شرعي
مثلا بالظنون الاجتهادية لما ورد من اشتراط العلم بها كنجاسة الماء
القليل بالملاقات لقوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وامثاله وذلك
لما عرفت من ان الظن في الاحكام مخصوص وانه قائم مقام العلم اذ لو لم يقم
مقام العلم مطلقا لم يمكن اثبات التكليف اصلا على ما عرفت في بحث اصالة البراءة
الا في الضروريات الدين او المذهب والاجماعيات اليقينية لكون غيرها ظنية
بسبب ظنية مداركها سواء كان الاجماع العمل بالظن الاجتهادي في

الموضوعات التي يتوقف عليها معرفة الاحكام بالنسبة الى المجتهد دون المقلد
كمعاني الالفاظ والقراين والمرجحات لانسداد باب العلم فيها وشدة الاحتياج
المجتهد اليها بل هي فيها اظهر منها في الاحكام ولذا وافق الاخباريون المجتهدين
في جواز الاجتهاد فيها مع شدة انكارهم الظن والاجتهاد كما عرفت مرارا نعم
منعوا الحاجة الى الرجال والعلوم اللغوية وعلم الاصول لكن يدعون انه غير معرفة
الموضوعات وان كان كلامهم في الفرق بينها وبين الموضوعات خطاء عظيما
كما عرفت مرارا **الفايدة الثامنة والسبعون** تغاير اصطلاح الفقهاء بالنسبة
الى الفقيه والمجتهد والمفتي والقاضي وحاكم الشرع بحسب الاعتبارات والانتساب
للمناسب المختلفة والا فالمصداق متحد وهو المستجمع لشرايط الاجتهاد التي
اشرنا اليها فيما سبق بعد استفراغ وسعه في تحصيل مدارك الاحكام فهو بالنسبة
الى الاحكام الواقعية مجتهد لما عرفت من انسداد باب العلم بها فهو مجتهد
اي يستفرغ وسعه في تحصيل الظن الاقوى بها وبالنسبة الى الاحكام الظاهرية
وبالنسبة الى الاحكام الظاهرية فقيه لما عرفت من انه متمكن من العلم بها
لانها نتيجة القياس المرتب بالشكل الاول ومقدمتاه قطعيتان فالنتيجة ضرورية
وانما صار بهذه الحيثية فقيها لان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
المستنبطة من الادلة التفصيلية وليس المراد منها الاحكام الواقعية لما عرفت
لكونها ظنية على ان المخطئة بل المراد الحكم الظاهري اي ما يجب على المكلف
ان يعمل به وهذا قطعي كما عرفت وانما حمل الحكم على الواقعي وتعميم العلم بما
يعم الظن ففيه انه خلاف الحقيقة ولا يحسن الاتيان به في التعاريف وبالنسبة
الى المقلدين له في الاحكام الشرعية من حيث انه يحكم ويفتي لهم مفتي اي فيما
يسألونه من مسائلهم التي يحتاجون الى معرفة الحكم الشرعي فيها من حيث
انه حكم الله وبالنسبة الى دفع الخصومة عن المتخاصمين المترافعين اليه
لقطع الخصومة بينهم على وفق الشرع لكن لا من حيث انه حكم الله خاصة
بل من حيث انه قطع للنزاع ورفع للخصام قاض ومع قطع النظر عن الترافع
اليه لاجل ذلك بل لاجل الرياسة والسلطنة التي حصلت له من الله

سبحانه

سبحانه وخلفائه على امور الناس حاكم الشرع وله ولاية الايتام والغائبين وغير
ذلك مما لا يحصى كما انه بالنظر الى استجماعه الشرايط المعتبرة في الاجتهاد والفتوى حكم
محدث اصولي عالم بعلم الرجال منطقي نحوي وغير ذلك لكن ليس ما ذكرناه من
كون الاختلاف في الاصطلاح بالحيثيات والاعتبارات مبنيا على الاعتبار المحض
من دون ترتب شيء في الاحكام عليه فان الاحكام يختلف باعتبار هذه الحيثيات
جزما وذلك لان المجتهد منصبه العمل بالادلة الشرعية في نفس الاحكام و
موضوعاتها الموقوفة هي اي الاحكام الشرعية عليها ويجوز تقليده في الاول
دون الثاني لما عرفت من انهما انما يجريان فيما يحتاج اليه مع عدم التمكن
من العلم وايضا لا يجوز للمجتهد تقليد مثله وان استند الى قوله على سبيل
التأييد وتذكر المرجحات الاجتهادية لكن ليس ذلك تقليدا كما ان استناده
الى قول علماء الرجال والعربية ليس تقليدا لانه لا يستند الى مجرد قولهم حتى يكون
مقلدا بل يجعل اطلاعه عليه بعد اجتهاده في تحصيل المعارض وكذا المجتهد
لكن استناده الى قوله من جهة حصول الظن له منه كالدليل الشرعي الظني بمجرد
الظن ليس بحجة الا بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع حتى يكون اقوى
الظنون وتتم حجيته له فلابد له من الفحص عن المعارض الاقوى او المساوي حتى
اذا لم يجدهما حكم بانه الظن الاقوى وعمل به وان وجد معارضا بني معه
على الترجيح وان احدهما حجة ام لا ثم لا يبني الامر عليه فيكون قولهم له بمنزلة
الادلة الشرعية للاحكام الشرعية يكون حجة اذا افادت الظن الاقوى ولا
يكون كذلك اذا لم تفد فلا يكون تقليدا ايضا اذ لو كان تقليدا لم يكن له الا
العمل به وان حصل له الظن في خصوص تلك المسألة بخلافه ولم يكن له السعي
في تحصيل المعارض ومعرفة الترجيح او الجمع او التوقف مثلا كما هو شأن المقلد
في الاحكام الشرعية ومع عدمه اي المعارض بعد الفحص عنه يبني الامر على الاصول
والظواهر اي لما له عدم معارض له يساويه او يترجح عليه وان الظاهر صدقه
وعدم خطائه لكونه من اهل الخبرة اذ لو لم يضمهما الى قوله لم يكن عبرة له به ثم
بعد ضمهما اليه فلا بد له من ضميمة انهما اي الاصل والظاهر حجتان شرعيتان

يجب على التمسك به مع فقد المخرج وان الاستناد الى اقوالهم اى اقوال اهل العربية حجة
اى لازم على حصول الظن الاقوى منها مع انه لا يكون حجة الا للمجتهد فانه الذى
يجب عليه استفراغ الوسع فى تحصيل الظن الاقوى ويمكنه التمسك بالاصول والظواهر
الظنية بعد الفحص عن المخصص فلا يكون تقليدا ايضا اذ لا يعتبر فى التقليد حصول
الظنون التفصيلية وكذا لا يجوز تقليد المجتهد الميت على المعروف من مذهب
الشيعة خلافا للعامة كما عرفت مفصلا وكذا لا يجوز تقليد مجتهد اخر لا يعتقد
هو او ذلك المجتهد الذى يقلده باجتهاده ولا يجوز تقليد غير الافقه مع وجود
الافقه ومع التساوى يتخير وغير ذلك من احكام الاجتهاد والتقليد فهذه احوال
المجتهد من حيث الاجتهاد واما القاضى فشانه القضاء فى الموضوعات فيكون
عمله على الشاهد واليمين والنكول والاقرار واليد وامثال ذلك لا الادلة الخمسة
التى هى مستند الفقيه فى الاحكام الشرعية وموضوعاتها التوقيفية ويجوز للمجتهد
الترافع اليه بل قد يجب اذا توقف عليه فعل واجب وترتب على تركه فعل
محرم وان لم يجز له اى للمجتهد تقليده مثلا حتى انه لو خالف رايه رايه فيما ترافع
اليه كان حكمه نافذا عليه ووجب له العمل بقوله وحكمه وكذا يجب الترافع
اليه لغير المجتهد مطلقا سواء كان مقلدا له فى الاحكام ام لا فحكمه ماض على كافة
الناس لانه منصوب من قبل الامام على سبيل العموم على ما دلت عليه مقبولة
عمر بن حنظلة فلا يوجد قاضى التحكيم وهو الذى يرضى به الخصمان فى دعوى
مخصوصة فى امثال زماننا اى زمان الغيبة وعدم حضور الامام لاشتراط تحقق
شرايط الاجتهاد فيه اى فى قاضى التحكيم المرضى به وما تحققت فيه شرايط الاجتهاد
كان قاضيا على سبيل العموم اذ المجتهدون سواء فى كونهم منصوبين من قبل
الامام المعصوم نعم فى زمان حضور الامام ع يمكن قاضى التحكيم فان القاضى
على سبيل العموم من يكون منصوبا من قبل الامام ع بخصوص القضاء بين الناس
لا كل من استجمع شرايط الاجتهاد على ان الاجتهاد بعد حضور الامام ع لا يغنى
له وايضا حكم القاضى ثابت لا يزول لو ان مات بخلاف المجتهد حيث لا يجوز
العمل بفتواه بعد موته كما عرفت وايضا لا يجوز الترافع الى الميت اى رايه المسطور

في كتابه

فى كتابه بحيث تراضى الخصمان بما حكم به من الكتاب لفلان وان قلنا بجواز
تقليده اى الميت هذا وغيره من الاحكام المختصة بالقاضى المذكورة فى كتاب
القضاء من الكتب الفقهية واما حاكم الشرع فقد اشرنا الى عموم مناصبه اذ به
ينتظم امر المعاش والمعاد وحكمه كالقاضى ماض على جميع العباد سواء كانوا
من اهل التقليد والاجتهاد او لا منهما لانه منصوب من قبل الامام فى مقبولة
عمر بن حنظلة وغيرهما حيث قال فقد جعلته عليكم حاكما ولانه لا يحصل
بدون ذلك النظام لانك عرفت فى صدر الكتاب من انه لا بد للخلق
ناموس الهى به يعرف وجوه الاعتدال فى المعاشات والمعاملات وغيرها
مما هى من لوازم التمدن وقد ذكر فى محله انه ينقسم الى اصغر واوسط
واكبر فالاصغر هو الدرهم والدينار فانه يحفظ المساوات فى الاعمال المختلفة
بالزيادة والنقيصة كزيادة العمل القليل من نظر المهندس وصاحب الجيش
فى لحظة واحدة فى الكثير ممن يعمل ويحارب مثلا ويتوقف على مقدم يحصل به
الاعتدال وليس سوى الدرهم والدينار الا انه لكونه صامتا لغير قادر بنفسه
على انفاذ حكمه بنفسه سيما فى من يريد التعدى عن حقه لغلبة قوته الشهوية
او الغضبية فلا بد من معين يعاون على انفاذ حكمه ويجبر من لا يتبع الحق
عليه وهو الناموس الاوسط اعنى رايس الحاكم النافذ امره بين الناس
بالقهر والغلبة ولما كان العالم باوساط جميع الاشياء حقيقة هو الناموس
الالهى الذى هو منبع الوحدة ومبدئها وهو المطلع حقيقة وانما يطلب الوسط
والاعتدال لكونها اقرب الى الوحدة الحقيقية التى هى من خصايص الواحد
الحقيقى الذى يفيض نور الوحدة على كل موجود بقدر استعداده كما
يفيض نور الوجود فان ملكة التوسط بين الاخلاق والاعمال المتضادة
مثلا التى هى بمثابة الاطراف لماهية وحدانية بها ترتفع القلة
والكثرة والزيادة والنقيصة كما ان باعتدال امتزاجات العناصر
الاربعة يتحقق وجود المواليد والثلثة فهو الناموس الاكبر الاعظم
المتعين القوانين الاوساط والاعتدالات فى الاحوال والكرامات

والمعاوضات والمعاملات والتاديبات والسياسات التى يعبر عنها بعلم الشريعة
ولا يمكن التوصل اليها الا بواسطة خليفته اعنى النبى ص او الامام او نايبه
المنصوب من قبله اعنى الناموس الاوسط الذى فيه الناس ويحملهم على الوسط
الحقيق فى امورهم فعلم ان نظام النوع الانسانى يتوقف على وجود الامام
المبلغ عن الله او نايبه الخاص او العام والمعروف بين المتاخرين ان
ثبوت الهلال من مناصبه فيثبت عنده ويحكم بعد الثبوت بالصوم او
الفطر او غيرهما وربما قيل بعدم الحاجة الى حكمه بعد ثبوت الهلال عنده
اى المكلف نفسه بالشهادة او رؤيته بنفسه بحيث يكون الاعتماد
على مجرد علمه دون حكمه اى الفقيه ذهب اليه الشهيد فى س وغيره
استنادا الى عموم ما دل على جواز حكم الحاكم لعلمه وفحوى ما دل على جواز
حكمه بالبينة فبالعلم اولى لانه اقوى والصحيح اذا شهد عند الامام شاهدان
انهما رايا الهلال منذ ثلثين يوما امر الامام بالافطار وفيه ان الاول وارد
فى القضايا والاحكام ولا يتبادر منه مثل محل النزاع جزما والظاهر من الثانى
امام الاصل ان يدعى الاجماع على اتحاد الحكم الا ما خرج بدليل فتم ولا اقوى
العدم كما سيجئ من الاخبار ومال المحقق الاستاد الى هذا القول وقال
والدليل الذى يمكن ان يستدل به على ان من مناصبه ان الائمة كانوا
يفعلون كذا بحيث كان بناؤهم على الثبوت عندهم ع ثم امرهم الناس
بالصيام وغيره ولان الثبوت على كل مكلف بشهادة العدلين يوجب
الحرج سيما مع عدم معرفته الحكم الشهادة والعدالة وغيرهما فلا يحصل
له ثبوت الحكم بها وربما لم يتعذر فلا يسوغ له الرجوع لتقصيره مع التمكن
ولتصريح الفقهاء فى كتاب القضاء بان الحكم بشئ من الشهادة والعمل بمقتضاها
من مناصب الفقيه ولانه نايب عن المعصوم ع عموما كما دلت عليه الاخبار
ولو فعل المعصوم ع كان صحيحا البتة فكذا نايبه ويسمع من بعض العلماء ويظهر
من بعض العبارات ايض ونقله شيخنا المحدث الربانى الشيخ يوسف
البحرانى فى كتاب الحدائق الناظرة عن بعض افاضل المتاخرين وتوقف هو

ايض

ايض فى عدم جواز التقليد فيه للامور المذكورة اى لا تكون الجهات الباقى
بها علة الجواز موجبة له لتعلقه اى ثبوت الهلال بفعل المكلف من حيث
انه مكلف اى شرط الصوم الذى هو فعل المكلف من حيث انه فعل المكلف
كالعلم بدخول الوقت وامثاله من شرايط التكليف ولانه بما كان الظاهر
من الاخبار كون الحجة هى الشهادة خاصة للفتوى لحكم الحاكم ايض وان الاعتماد
على الاولى دون الثانية ففى الصحيح قال امير المؤمنين ع اذا رايتم الهلال
فافطروا او شهد عليه عدل او عدول او بينة عدل على اختلاف
النسخ من المسلمين وفى الصحيح الاخر فان شهد عندك شاهدان مرضيان بانهما
رأياه فاقضه وفى الاخر قلت ارايت ان كان الشهر تسعة وعشرين يوما
اقضى ذلك اليوم فقال لا الا ان تشهد لك بينة عدول من المسلمين
فانهم ان شهدوا انهم راوا الهلال فاقض ذلك اليوم وغير ذلك ولكون التقليد
محرما بمقتضى الاصل سيما تقليد من لم يقلده فى الاحكام فان الثبوت لعله
يكون عند مجتهد آخر لا يقلده فان من مناصب حاكم الشرع من حيث انه
كذلك لزم تقليده ايض مع انه خلاف الاصل فى التقليد ولعل الجواب يظهر
بما قدمناه من الادلة من فعل الائمة وان بناءهم عليه وكون المجتهد
نائبا له فى كل ما فعله الا ما خرج بدليل ويؤيده الصحيح المتقدم اذا شهد
عند الامام انهما رايا الهلال منذ ثلثين يوما امر الامام بالافطار لكن
قد عرفت ان المتبادر منه امام الاصل فتم ويؤيده اعتضاده انه يبعد
غاية البعد ان يكون البناء فى عصر الرسول والائمة ع على ان يدور
كل شاهد فى المحلات والبيوت ليشهدوا عند كل واحد من المكلفين
او يطلع كل واحد على الشهادة بحيث يعرف عدالته واستجماعه الشرايط
القبول سيما واكثرهم النساء والسفهاء عن لا يتيسر لهم الاطلاع المزبور
بالحيثية المذكورة بحيث يعرف عدالته آه بل لا يمكن ادعاء القطع بعدمه
سيما بعد ملاحظة كونه امر عام البلوى فلو كان الامر مبنيا على ذلك لاشتهر
غاية الاشتهار وصار كالشمس فى رابعة النهار وليعلم ان الامر بالعكس

بل العمل المتاخرين قاطبة على ما ذكر وفيه نظر فان عدم بناء الامر في زمان الرسول
والائمة ع على ذلك انما كان لحصول القطع لهم بحكم النبي ص او الامام الاصل فلم يكن
يحتمل الخطاء فلا معنى للثبوت عنده بعد حصول القطع بدونه واما في زمان
الغيبة فان حكم المجتهد لا يحصل القطع للمقلد بل غايته الظن والاشكال
في ان العمل بالظن في الموضوعات التي مبناها على العلم غير جائز فقياس هذا
الزمان على زمان الائمة قياس مع الفارق وبالجملة فيتم المنع عن التقليد
الذي هو ظن جزما في هذه المسئلة التي هي من جملة الموضوعات التي يحرم
العمل بالظن فيها سيما مع التمكن من العلم فيها خصوصا مع ورود الاخبار
الكثيرة الدالة على تعلق الصوم والفطر بثبوته بالرؤية بنفسه او بالشياع او
بشهادة العدلين عنده او مضي ثلثين يوما من شعبان او رمضان مثلا
من اجل ان الائمة كانوا يفعلون كذا مع ان تقليدهم ليس تقليدا بل قاطع
في الحقيقة في غاية القوة والاستناد الى ما دل على حجية قول الفقيه لعله لا يخ
من شئ لما عرفت من وروده في القضاء بل في الاحكام ولا يتبادر منه مثل
المقام قطعا فالعمل بالاحتياط في امثال هذه المواضع لازم على كل حال والله العالم
بحقايق الاحوال الفائدة التاسعة والسبعون في ذكر شبهة اوردها المانعون
عن الاجتهاد من الاخباريين وهي من جملة شكوك الملا محمد امين الاسترابادي
مع جوابها وهي من اقوى شبههم فلذا تعرضنا لذكرها وردها والا فان شبههم
كثيرة اوردت في محلها مع اجوبتها لكنها لضعفها وسخافتها مما لا يليق ان
يدون واجوبتها في الغاية وضوحها مما لا يستحق ان يبين وهي ان المراد من
استفراغ الوسع الماخوذ في تعريفه ان كان الاستفراغ في جميع العمر فلا يتحقق
البلوغ لرتبة الاجتهاد الا عند الوفاة وان اريد في وقت التكليف و
الاحتياج الى المسئلة فمن لم يكن محصلا لشرايط الاجتهاد كلا او بعضا في ذلك
الوقت او محصلا لها على سبيل التقليد وانتم لا ترضون به لانه تركيب من الاجتهاد
والتقليد والمجتهدون يتحاشون عنه ولو فرض التحصيل على وجه الاجتهاد
لم ينفع بعد لانه يحتمل عنده انه لو استفرغ وسعه ازيد مما فعل لظهر عليه خلاف

ما ظهر اولا وايجاب شرايط الاجتهاد انما كان لاجل الفرار عن مثل هذا الاحتمال و
ان قلتم بالاحتياج الى استفراغ ثان نقلنا الكلام اليه بانه يحتمل بعد ذلك انه لو
استفرغ وسعا ازيد مما فعل ثانيا لظهر عليه ثالثا خلاف ما ظهر عليه اولا وثانيا
وهكذا الى عدم الانتهاء الى العلم حتى لا يحتاج الى استفراغ وسع بعده وان بنيتم
الامر على الاكتفاء بتصديق مجتهد اخر له على اجتهاده نقلنا الكلام اليه لانه
شاركه في العمل بالظن واحتياجه الى استفراغ الوسع مع انه تركيب من الاجتهاد
والتقليد اي تقليد المجتهد الاخر الذي اطمأن بقوله في وصوله الى رتبة الاجتهاد
والجواب اولا بالنقض بانكم انتم تجوزون ان يعمل كل احد بما فهمه من كل حديث
بأي نحو حصل سواء كان ذكرا او انثى عاميا او عالما بكيفية الدلالات اعجميا
او صاحب اللسان فهم المطلوب بحسن سليقته واستقامتها او نقيضه لاعوجاجها
فلا شك في ظهور فساده بحيث لا يليق بالجواب ولا يناسب اهل صاحبه التكلم و
الخطاب وان شرط الاطلاع على ما هو مقدمة للفهم نقلنا الكلام فيه ورددناه
حرفا بحرف فان الاطلاع عليه مما يختلف كمية وكيفية فكل مرتبة تفرض
يصح فرض مرتبة اخرى فوقها الا ان يجوز التركيب بان يصدق مجتهد اخر
لنحوه على حصول المقدار اللازم من الاطلاع المزبور فيكون كما ذكر تقليدا
لا اجتهادا او الكلام فيه دون الاول مع ان الشيعة باسرهم لا يجوزون
ذلك بل العامة ايضا كذلك مع ان الاخباريين يمنعون من تقليد غير المعصوم
والتركيب من الاجتهاد والتقليد ليس منه يقينا كما هو ظاهر على ان المعترض
يذهب الى اشتراط فهم الحديث ومعرفة العلوم اللغوية والتتبع التام في
الاخبار فالنقض وارد عليه جدا ان ليس لهذه الاشياء معيار مضبوط
كما عرفت مع ان هذه الشبهة لو تمت لجرت في جميع العلوم والحرف والصنايع
الواجبة الكفائية والعينية لنظم امور المعاش والمعاد الكلي فانها ان لم تتوقف
على خبرة ومهارة فيما يبتني عليه فباطل بالبديهة ولا ينتظم امر المعاش
والمعاد الذي هو المقصود الاصلي منها بذلك اي بدون الخبرة التامة والمهارة بلا
شك وريبة وان توقفت على مهارة في الفن وردت عليه النقض حرفا

بحرف فيسئل عن المعيار اللازم انتهو اليه بان يحصل له العلم بذلك وهو غير ممكن
لاحتمال زيادتها بزيادة السعي والاجتهاد او المغير فينتقل الكلام اليه والعجب ان
كلا من العلوم والصنايع سوى المسائل الشرعية مما لا يرتاب احد من العقلاء في
لزوم الخبرة التامة والمهارة الوافية البالغة اقصاها فيها واذ يبالغ كل واحد
من اهل الحرف والصنايع في مراعات اسانيدهم وتقديم انظارهم وانكارهم
على انظار وافكار لنقصها ويجعلون ذلك دليلا على سد التوفيق وسببا
لسوء الادب وان كان الاستاد كافرا وضالا فاسقا نظرا الى كونه من اهل
الخبرة في الفن بخلاف الشريعة فانه مع كونه من اعظم ما يكون من العلوم
وبه يحصل النظام الحقيقي في امور المعاش والمعاد بل سايرها متشعبة
منه ومتفرعة عليه كما اشرنا اليه في صدر الكتاب مما يسامحون فيه غاية
المسامحة بل غاية سعيهم في مخالفة الفقهاء الذين هم ائمة الفن وهم المؤسسون
له مع غاية قرب عهدهم بالائمة وهم اعرف منا بجميع ما له مدخلية في معرفة
الاحكام لقرب عهدهم بالائمة ع وهم اصحاب الملكات النفسية وارباب
القوى القدسية حال صغرهم فضلا عن الكبر كما ينقل عن ابن طاوس ومة
وفخر المحققين وغيرهم حكايات تدل على ذلك مذكورة في مظانها من ارادها
فليرجع اليها مع نهاية تقويهم وورعهم وزيادة حقوقهم علينا في الشرع
الانور وذلك لانا انما عرفنا شرايع الدين بوساطتهم ولولاهم لم نعرف
الاصول فضلا عن الفروع وهم المروجون لدين الرسول في راس كل مائة
كما دلت الاخبار والسير والمتكفلون لايتام الائمة ع في زمان الغيبة اعني
رعيتهم شبهوا بالايتام في زمان غيبة الامام لان الامام ع بمنزلة الوالد
الشفيق الروحاني للناس وسايط الفيضات الالهية والسعادات الحقيقية
بل هم وسايط الوجود في الحقيقة كما لا يخفى على من عرف شيئا من خصايص الامامة
وهم الحجج على الخلق بعد الائمة ع لانهم نوابهم الذين نصوا عليهم بوجوب
الاطاعة وان من ردهم فقد رد عليهم والراد عليهم في حد الشرك بالله
عز وجل وبهم قوام الملة ونظام الشريعة كما في الاخبار من ترجيح مدادهم

على دماء الشهداء وكونهم كعلماء بني اسرائيل ويشهد له العقل والاعتبار من
كون قضية اللطف اللازم على الله سبحانه عقلا ان يكون في كل زمان هداة
للخلق الى سبل الحق يحصل بهم ارائة الطريق ويتبين بهم الحق على التحقيق ويتوصل
بهم الى مدارج التوفيق ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
ولذا يجب بعد شيوع الضلالة والغي في الانام وخفاء الشرايع والاحكام ظهور
الامام ولولاهم لم نتمكن من استنباط مسئلة واحدة من اخبار العترة الاطهار
كما لا يخفى على من غاص في تلك البحار لانهم الجامعون لاشتاتها والمبينون
لجهاتها والفارقون لصحاحها عن ضعافها والمفرعون للاحكام المستنبطة
بدقايق افكارهم على وجوهها واطرافها وليس ذلك الا حرج العلماء الافاضل
والطعن عليهم بما لا يليق بمساعيهم الجميلة في الدين من هؤلاء المجترئين على
العلماء الربانيين من الاخباريين وغيرهم الا من تسويلات الشيطان
ووساوسه بترغيب الطباع الى حب الرياسة والفتوى بغير ما انزل الله
الغير الحاصلة مع عدم استجماع الشرايط الا بمخالفة قوام دين الله وحملة
علم الله حيث ارادوا تسهيل الامر على انفسهم لما راوا من صعوبة الاجتهاد
ووعر مسالكه وعدم تمكنهم من الوصول اليه فاضطرهم حب الرياسة مع
عدم التمكن منها الى المخالفة وحرج الطريقة المالوفة المتفق عليها والله
يابى الا ان يحق الحق ولو كره الكافرون بنعمة الله التي هي من اعظم النعم
اعني ما اظهر العلماء وبينوه للناس من الطريق الحق القويم وثانيا بان
المنصف بعد ما سمع مقالة ائمة الفن وهي انه لا يتاتى الا بعد استجماع شرايط
فلا يجوز العمل بالظنون للادلة العقلية والنقلية الدالة عليه الا من المجتهد
المزبور اذ لا مخرج لغيره منها فكان قلبه خاليا عن شوائب الاعتساف والاغراض
الفاسدة يبادر بالقبول البتة ولا يكون الفقهاء الذين هم ائمة الفن عنده
اسوء حالا من ارباب الحرف والصنايع الذين يعرفون بالكفر والفسق
غالبا سيما مع ما عرفت من المنبهات الدالة على صحة قولهم كما لا يخفى على من
له ادنى مسكة فضلا عن الادلة المفصلة في محل الشرايط الاجتهاد من

الكتب المبسوطة في الفن كما لا يخفى على الناظر في رسالة الاستاد في الاخبار والاجتهاد
بحيث لا يبقى تامل للجهال بعد ملاحظتها فضلا عن هؤلاء المدعين لمراتب
الفضل والكمال لو تجافوا عن العصبية والعناد وانصفوا عن انفسهم في اتضاح
طريق الرشد والسداد فيشرع في تحصيلها اي الشرايط المزبورة من العلوم
اللازمة مراعاتها والقوة القدسية اما القوة القدسية فبجهاد النفس بتخليتها
عن الرذايل الخلقية وتحليتها بالفضايل النفسية وقلع مغارس الشهوات الردية
عنها فيحصل لها بذلك انشراح الصدر وانكشاف الحقايق للقلب والنور الذي
اشير اليه بقوله ع ليس العلم بكثرة التعلم بل هو نور يقذفه الله في قلب
من يشاء كما فصل في الكتب المعمولة في هذا الفن والسؤال من الله الكريم ان يثبته
بالقول الثابت لديه والتضرع والابتهال اليه والاستمداد منه سبحانه بالطاعات
والخيرات البدنية فان البدن مركب النفس وآلتها وبينهما نوع ارتباط واتحاد
معنوي يؤثر كل منهما في الاخر تاثيرا كاملا وان كان الاصل في ذلك اعمال القلب
كما يشير اليه قوله ع نية المؤمن خير من عمله والاستدعاء من النفوس القدسية
الملكوتية وذلك لما ظهر بالتجربة ودل عليه الاعتبار من ان النفس اذا
ارتاضت بالمجاهدات المذكورة حصلت لها بقدر رياضتها قوة وتصرف في
عالم المادة واستيلاء على العالم الملكي من الانسان والحيوانات والجمادات بل
الافلاك وما فيها واذا شرعت الزيارات والاستمداد من الاموات وقبورهم
كما فصل ذلك في محله والمبالغة في تعظيم الفقهاء اداء لحقهم وشكرا لمساعيهم
الجميلة والركون اليهم والميل والمحبة لهم فان القلب يهدي الى القلب
فان الارواح جنود مجندة فتوافقها في هذا العالم وميل بعضها الى بعض
يدل على تعارفها في الاصل ومخالفة بعضها البعض يدل على تناكرهما من
الازل وتباينهما كما دلت عليه الاخبار وشهدت به البصيرة النافذة
بنور الاعتبار وقد ورد ان المرء محشور مع من احب وهذا من اقوى الشواهد
على تجربتها فاذا استحكم الروابط بين القلوب بالميل والمحبة او بينها
وبين الارواح الاختلاف بين النفس الناطقة والقلب والسر والروح

بحسب

بحسب مراتب الترقيات الاستعدادية الحاصلة لها بالفعل فانها من حيث
توجهها الى تدبير البدن وجامعيتها للقوة الشهوية والغضبية تسمى نفسا
واليه الاشارة بقوله ع اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ومن حيث
توجهها الى عالم القدس وتجردها عن الكدورة تسمى روحا وسرا وخفيا
على اختلاف درجاتها في التوجه والتجرد ومن حيث جامعيتها للجهتين من
غير اعتبار غالبية احديهما على الاخرى تسمى قلبا لتقلبها بين خاطري
الخير والشر والمتوجه الى عالم الملك والملكوت الذين هم احياء عند ربهم يرزقون
ما لم تره عين ولم تسمعه اذن ولم يخطر على قلب بشر من انواع القرب الى الحق
ومراتب التجليات والانكشافات الحاصلة لها في الاخرة بقدر ما حصل له في الدنيا
من المعارف والاعمال كما في محله انفتحت ابواب الفيوضات على النفس المرتبطة
المستانسة بتلك الارواح ببركتها وبوساطتها لما اشتد اخذ قوتها على التصرف
بسبب تجردها وانشرحت القلوب بعدما ذكر من الارتباط بانوار العلوم الربانية
والمعارف الالهية التي ليست من قبيل العلوم الرسمية الخالية عن نور
الايمان وبرد الايقان فان العلم ليس بكثرة التعلم على ما عرفت بل هو نور
يقذفه الله في قلب من يشاء ولا اختصاص لهذا النور الحاصل بالرياضة
والمجاهدة بعلم دون علم حتى يتوهم ان ذلك تنفع في العلوم الالهية دون
المسائل الشرعية اما اولا فلارتباط هذه بعضها ببعض واما ثانيا فلان
النفس اذا حصل لها صفاء وتجرد تمكنت بسببه من انتقاش حقايق الاشياء
فيها فلا فرق بين حقيرها وجليلها بل اذا تمكنت من تناول الجليل فبالحقير
اولى وقد حصل اليقين بالتجربة بان التنفر من العلماء والميل عنهم الى الهواجس
النفسانية كحب الرياسة ونحوه يستلزم عدم فهم الجزئيات فضلا عن
الدقايق العلمية والوقوع في مهاوي الحيرة والضلالة وتبعه الحمق والجهالة
كما شاهدناه في ابناء الزمان كثيرا ولما تحصل العلوم اللازمة مراعاتها فاما
فالشروع في مذاكرتها وملاحظتها واخذها ممن اتصف بالصفات المتقدمة
فان نور الزهد والتقوى لا يلتبس على سالك سبيل الهدى ع علية

النفس عن الشوائب النفسانية وتعرية النفس عن الشبهات المركوزة في الجبلة
البشرية والاستمداد بنحو ما ذكر من النفوس القدسية فما وجده من محكمات
المسائل الغير المشكلة اخذها واما مشكلات المسائل الخلافية فيجتهد فيها بحسب
وسعه كما ذكرنا وبعد تحصيل جميع ما ذكرناه يشرع في التفقه ويرتب مقدمتين
احديهما هذا ما ادى اليه ظني واجتهادي والاخرى ان كلما ادى اليه ظني و
اجتهادي فهو حكم الله في حقي ولا بد ان يكون في المقدمة الاولى جازما
وبالثانية عالما فلا يمكن لغير المجتهد ان يقول هذا ظني واجتهادي وان الله
فان الله مطلع على حاله وكذا لا يمكن له الحكم بان العمل بالظن واجب الا بعد
معرفة دليله لان التمسك له في فعل هذا الحرام هو المرخص الشرعي اعني
الدليل فمن عمل به من دون مرخص كان كمن شرب الخمر من غير عذر مسوغ
واما اجزاء الشرائط على سبيل الاجمال فبان يعرف تفاصيل الادلة الخمسة المعروفة
ويتامل في حجية كل منها او شروط حجيته فيتامل مثلا في حجية خبر الواحد
ثم في اشتراطها بالعدالة وكيفية العدالة المعتبرة وكيفية الاشتراط بها الى غير
ذلك مما اشرنا اليه في الفوائد السابقة فان جميع الشرائط المشار اليها انما هي
لرفع الاختلالات وعلاج الاحتمالات الموجبة لرفع الوثوق بالادلة فلا بد
من معرفتها كما هو حقها حتى تصدق عليه المقدمة الاولى اعني كون ذلك
حاصلا بظن اقوى واجتهاد ويصير عالما بالثانية فان العمل بها كما عرفت
منوط بالدليل المسوغ لها وهو انما يدل على جواز العمل بالظن الاقوى الصادر
عن اجتهاده فلو لم يكن عن اجتهاد لم يكن عملا بهذه المقدمة وهو واضح
فاذا حصل المسئلة بالنحو المذكور فهو مجتهد ولكن الاحوط مع ذلك ان يعرض
اجتهاده على اجتهاد الفقهاء فان وجده موافقا لرأي الاغلب حمد الله على استقامة
سليقته ووصوله الى اشرف المقاصد بتسهيل الله تعالى ويحفظ عن مخالفته في باقي
المسائل وان خالفه فليتهم نفسه وليشرع في اصلاح نفسه بالمجاهدات والرياضات
والاستمداد من النفوس الطاهرات كما اشرنا اليه سابقا فاي مسئلة يحتاج
الى الاجتهاد فيها سواء كانت من مقدمات الفقه او مسائله يستفرغ

وسعه

وسعه فيها في ذلك الحين اي حين الاحتياج الى تلك المسئلة وكلما اداه اليه
اجتهاده يكون حجة له في ذلك الوقت وان يجوز تغير ظنه بزيادة الممارسة
والتتبع بالاطلاع على ما لم يطلع عليه اولا او فهم ما لم يفهمه الا ان الظ عنده عدمه
لان هذا معنى الظن مع انه مكلف في هذا الحين بهذا القدر لعدم تمكنه
على الزايد منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولانه لو لم يكفه لم ينفع اجتهاده
ما دام حيا فلا بد له من التقليد فربما لا يتمكن من فتوى فقيه حتى
يقلده فلا يكون مكلفا بالتقليد ح لتعذره ولو قلت بان من لم يمكنه الاجتهاد
ولا التقليد يعمل بالاحتياط كما اشرت اليه فيما سبق قلت التزام الاحتياط
في كل المسائل حرج بل تكليف بما لا يطاق وترجيح البعض في الاحتياط على
بعض فاسد كما عرفت فيما سبق مع ان بناء اي الاصحاب باسرهم على ما ذكرناه
بل يظهر من سيرة القدماء اكتفائهم في اجتهاداتهم بالملاحظة الاجمالية
بما حضر من الالات والاسباب من كتب الحديث والفتاوى من دون
ان يعطلوا امر الترجيح الى ان يبالغوا في جميع الكتب والاستقصاء التام في
الفتاوى والادلة كما هو دأب المتاخرين وسرهم انهم لو بنوا امرهم على
ذلك لما تمكنوا من استقصاء المسئلة بوجوهها واطرافها الا بزمان
طويل فلا بد من صرف برهة طويلة من العمر في كتاب واحد من كتب
الفقه كالطهارة والصلوة مع انهم مكلفون في هذه المدة بسايرها ايض
بل بعلوم اخر ايض سيما مع كثرة المسائل الفقهية وفروعاتها وجزئياتها
ولا سيما مع كثرة الحوادث والموانع الشاغلة عن استيعاب العمر في ذلك ولو
بنوا على التقليد في غير ما تيسر لهم كان تجزية للاجتهاد ولعلهم لا يرضون
به بل ربما لم يكن تكليفهم التقليد لبلوغهم الى رتبة الاجتهاد حيث ان
ان الظن الحاصل لهم من النظر الاجمالي الممكن اقوى عندهم منه فرأوا ان
الممكن لهم هو هذا القدر فيقتصرون عليه تعميما للنظر في كل المسائل و
حرصا لهم على استيفائها ثم يراجعون النظر مع التمكن منه مرة اخرى بما امكن
لهم ثانيا ولو اجمالا ايض وهكذا ولذا ترى المتقدمين مختلفين في الفتاوى

اى فتاوى كل منهم فى كتبه مختلفة بل هو السر فى دعائهم الاجماع فى كتاب
واحد ثم مخالفتهم له فى الكتاب الاخر وادعائهم لنقيضه لانهم يرون لزوم
العمل فى كل حين وحال من احوالهم بما ادّاهم اليه نظرهم فى ذلك ولذا
ترى ان كلا من علمائنا المتقدمين صنفوا فى الفقه كتبا متعددة مختصرات
اما فى الفتاوى خاصة او مع قليل من الاستدلال بخلاف المتاخرين منهم حيث
لم يبق لهم كتاب تام فى المسائل الفقهية فضلا عن تعددها ثم انه ان وافق
رايه راى الاصحاب لغاية قوة فتواه واما مع موافقتها للبعض دون البعض
فكذلك ايض لما عرفت نعم اذا خالف الكل بين القدماء والمتاخرين جميعا
وليس المخالف الا الشاذ الراجع عن الخلاف فى كتابه اللاحق او خالف فتوى
الكل وجبت عليه ترك العمل بفتواه لانه خطاؤه يقينا ومخالف لاجماع الاصحاب
وما تعارف الان بين متاخرى المتاخرين كصاحب ك ومن بعده من الاعتداد
بقول الشاذ النادر الذى رجع عن الخلاف فى غاية الفساد لانه راجع الى الاتفاق
ولم يعهد الخلاف معه اى مع وجود مثل هذا المخالف الا نادرا اما الغفلة
عن رجوعه فى الكتاب اللاحق او لانه لا يرى المسئلة ح خلافية فلا يحتج
وفاقية اى لم يثبت عنده الاجماع مع قطع النظر عن هذا المخالف واما ان
هذا ليس اتفاقيا بل المسئلة ح خلافية فلا وجه له ولم يلتفت اليه احد
من العلماء بل يصرحون بذلك فى كتبهم فيقولون هذه المسئلة مما لم يخالف
فيها احد الا فلان فى كتابه الفلانى ولا شك فى انهم يذكرون ذلك
فى مقام بيان كون المسئلة وفاقية قال الاستاد دام مجده ومثل هذا ايض
الصور بين ان تكون المسئلة مما يشتد به الحاجة يعم به البلوى واشتهر
بين القدماء والمتاخرين جميعا خلاف ما اختاره فانه يكون معلوم الفساد
ايض فتم ووجه التامل واضح فانه ان كان المراد ذلك مع عدم ظهور
مخالف لم يتميز عما قبله وان وجد المخالف ولو قليلا فغاية ما هنالك
الشهرة فان قلنا بعدم حجيتها لم يكن وجه لما ذكره وان قلنا بالحجية فلا شك
ان الذى يخالف مثل هذه الشهرة لا يخالفها الا عن دليل واضح ساقه اليه

قطع

قطع ذلك الدليل الواضح بمجرد الاشتهار لعله جرأة نعم الفتوى بخلاف ما
افتى به المشهور كذلك ايض فالاجود ح التمسك بدليل الاحتياط خالف المش او وافقه
سيما مع ما عرفت من انه الاقوى لعله الحجية واما مخالفة المشتهر بين القدماء خاصة
او المتاخرين كذلك فلا باس بها اذا كان الداعى للمخالفة عظيما الا ان الاحوط والاولى
مراعاته اى جانب المشتهر سيما اذا كان موافقا للاحتياط كما هو دأب المجتهدين بل مراعاة
كل فقيه مهما امكن كما هو دأب الفقهاء فى كل مقام وقد حصل لنا التجربة
بالتتبع الوافى بان كل قول مشهور اقوى فى دليله امتن بالقبول احرى الا نادرا
وان كان فى بادى الرأى واول الامر يتوهم خلافه والظاهر انه اى ذلك النادر
ايض انما اشتبه علينا بسبب قصورنا او بعد عهدنا وخفاء القراين عنا
نسئل الله الهداية والعصمة عن الغواية لا يق ربما كان المخالف للمجتهد
المفروض اقوى قولا منه من حيث التعدد اى شدة المهارة وزيادة القوة
قلت اما فى العمل فلا شك فى كون مراعاته والتمسك بالاحتياط الحاصل بقوله
اولى فان فيه اليقين بالخروج عن العهدة واين اليقين من الظن وانما دعانا
الى الثانى الرخصة للزوم العسر والحرج لو تعين علينا فالتباعد عنه مهما امكن
والتمسك بذيل الاحتياط الذى فيه النجاة احفظ للدين واما فى الفتوى فهو
اى هذا المجتهد الذى يخالف المش او غير المش وجوزنا له العمل برايه ايض مطلع
على ما ذكرت من كونهم فقهاء راجحين عليه فى الفضل والعلم والورع وقرب
العهد والتمكن من القراين اذ لو كان جاهلا بهذه الامور او متجاهلا لم
يكن له التصدى لمرتبة الاجتهاد وعدالته ايض يمنع عن الاقتحام فى الفتوى
والمخالفة بدون داع عظيم واطمينان بتكرر التامل والتدبر بحيث يعارض
ما ذكرت من المظنة الاجمالية الكلية الحاصلة برجحان ظن الفقهاء و
فهمهم على ظنه وفهمه ويترجح عليه هذا مع ان المخالف ان كان ميتا فلا يجوز
تقليده وان كان حيا فان تمكن من مناظرته حتى يعرف الحال فعل ذلك والا
فتأملا فى الادلة مع ان الادلة الدالة على عدم جواز تقليد مجتهد آخر
لعلها تشمل ما نحن فيه لعموم ما دل على حرمة التقليد خرج عنه العامى

بالاجماع وبغيره بقي المجتهد المزبور داخلا فيه وذلك لظهور كون الظن الحاصل من
الاجتهاد اقوى من التقليد لكونه تفصيليا والاخر اجماليا وذلك يتوقف على
صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبر هو الذي اداه اليه اجتهاده فهو مركب من
ظنين الموقوف والموقوف عليه بخلاف الاول حيث انه لا يتوقف الا على صدق
نفسه وهو قطعي وجداني لا يقال ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى
المجتهد اذ لا معنى لحصول ظنين في آن واحد احدهما اقوى من الآخر فتدبر وما
يفهم من هذا الكلام الذي ذكرناه في المقام وغيره من عدم جواز تقليد المجتهد
لغيره وان كان في وقت لا يمكنه الا التقليد هو مذهب اكثر الاصوليين وقيل
بالجواز مطلقا وفصل ثالث بضيق الوقت وعدمه ورابع بما يخصه وما لا يخصه
من الاحكام وخامس بجواز تقليد غير الاعلم خاصة حجة الاول ما اشرنا اليه
من العموم ما دل على حرمة التقليد من الايات والاخبار والادلة الاخر الدالة
على حرمة العمل بالظن مطلقا او بالاضعف مع التمكن من الاقوى خرج العامي بالدليل
بقي الباقي وعموم ما دل على وجوب عمل المرء بظنه من انسداد باب العلم وغيره
خرج العامي بالدليل بقي الباقي وحجة الثاني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وفيه المنع من تحقق الشرط بالنسبة اليه واما الاعلمية فلعل وجه
اعتبارها معارضة قوة ظنه الحاصلة لنفسه بقوة ظنه من جهة كون الآخر
اعلم بان ظنه اقوى وفيه انه لا يدفع احتمال الخطاء وان اعانه في تقوية ظنه
كما تقدم نعم التفصيل بضيق الوقت فيه انه لا يدفع قوي ولعل مراد
المطلق ايضا لعدم تمكنه حينئذ فيكون كالعامي ثم ان ما ذكرنا مختص بصورة عدم
اجتهاده واما مع حصول الاجتهاد بالفعل فلا يجوز له التقليد اجماعا وهو
واضح واعلم ان المجتهد اذا تجدد حاجته الى ما اجتهد فيه سابقا وجب
عليه تجديد النظر في الادلة وكلام الفقهاء لانه في وسعه كما هو المفروض
ولعله يختلف بسببه الظن بالحكم كما هو الواقع كثيرا وهو مكلف بما ادى
اليه اجتهاده في كل زمان يحتاج اليه وهو في هذه الحالة لا يحتاج الى
اجتهاده السابق بل الى اجتهاده في الحال فهو مكلف به لانه بما ظهر عليه

منه دام

خطائه

خطائه بتجديده النظر فيها نعم اذا لم يكن في وسعه ذلك لفجئة الحاجة
وضيق الوقت او كان في وسعه لكن ادلة المسئلة بتفصيلها المعروفة بها مكررة له
حاضرة في ذهنه بحيث يعلم علما يقينا انه لا فائدة له في التجديد كما هو الواقع
ايضا كثيرا جاز له العمل باجتهاده السابق هذا ما ذكره استادنا المحقق ره وقد
ذهب الى هذا القول جملة من المحققين ايضا كالمحقق ره وغيره حيث ذهب
الى عدم جواز الافتاء الا مع كون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل
واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله التي يبنى عليها وقال ره في موضع
آخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت آخر فان
كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر
فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير انتهى
وذهب مة في يب وتبعه شيخنا البهائي وصاحب المعالم وجملة ممن
تاخر عنهما الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على اجتهاده السابق
استنادا الى ان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب
الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس فبطل ومال لاصالة
براءة ذمة المجتهد عن وجوب التكرير وربما يقرر الدليل بانه جاز
له العمل باجتهاده فيستصحب الى ان يثبت الرافع قال شيخنا البهائي ره
والتفصيل بمضي زمان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع
غير بعيد للقول بجواز العمل باجتهاده لكونه حد الطاقة بالنسبة اليه في
ذلك الزمان وبسببه خرج عن عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فما دام
هذا المخصص الشرعي متحقق يمكن له العمل به فاذا ارتفع تدخل في العموم فلا
يكون وجه للاصل والاستصحاب بعد معارضة العمومات المتكثرة الدالة
على حرمة العمل بالظن فانها اخص من الاصل والاستصحاب بعمومه [illegible]
نعم يمكن ان يقال ان التكليف بتجديد النظر في كل زمان يمكنه التجديد
عقلا موجب للعسر والحرج بلا شك وقد ينتهي وفي بعض الاوقات دون
بعض ترجيح بلا مرجح وربما امكنه من غير حرج تجديد بما لا ينضبط ويلزم

منه العسر والحرج ايض ولعل الاقوى الاكتفاء به مع حصول الظن الاقوى لديه بانه
مع تجديد النظر لا يتغير رايه فان الاصل حجية ظن المجتهد الا ان يدل دليل
على عدمه فالظن الحاصل له بصحة اجتهاده ايض حجة له نعم لو لم يبق له الظن
المزبور لزيادة قوته وقدرته في فهم الادلة واستنباط الاحكام منها
او لتمكنه من الاسباب التي لها مدخل في الاطلاع عليها من كتب الحديث
والكتب المبسوطة في الفقه وغيرها مما لم يتمكن عنها في حال الاجتهاد مما لم
يتمكن السابق لم يكن له العمل باجتهاده السابق جزما وبالجملة لا ينبغي
كون التجديد احوط واولى وتحقيق المقام يحتاج الى زيادة لبسط يفوت
بيان تمام المرام وقد اوفاه حقه الاستاذ ره في رسالة الاخبار والاجتهاد
وجعل من فروع المسئلة ما اذا اجتهد للقبلة وصلى ثم حضر وقت اخرى
ففي وجوب تجديد الاجتهاد خلاف مبني على المسئلة وما اذا طلب
المقدار المعتبر وصلى بالتيمم ثم دخل وقت فريضة اخرى ففي وجوب
الطلب ثانيا خلاف كك ومنه يظهر عدم اختصاص الحكم المزبور بالاجتهاد
والتقليد المصطلحين بل يشمل الاجتهاد في الموضوعات المامور فيها بتحصيل
الظن والتحري ويمكن الفرق بكون ظن خاصا ثابتا من الدليل الخاص فلا
يشمله عموم حرمة العمل بالظن بل يعم جوازه جميع حالاته فافهم فان
قلت العالم الماهر في الفن الغير الواصل الى رتبة الاجتهاد اذا اعتقد
من ملاحظة الادلة والتفكر فيما امارات سبيل الذهاب مجتهده الى ما اختاره
من القول وظهور فساده لديه ان مجتهده مخطئ في مقدمة من المقدمات
التي ثبت بها مطلوبه او غيرها كالخطاء في اصل الدليل الذي استند اليه به
كيف يكون مامورا بالتقليد فان جواز التقليد له لاجل كونه الظن الاقوى بالنسبة
اليه بعد انسداد باب العلم ولا شك ان الظن الحاصل لنفسه اقوى كما عرفت
بل ربما كان مناخما للعلم ومع التمكن من الظن الاقوى لا يجوز العمل بغيره
قلت قد عرفت ان تقليد المجتهد الميت لا يجوز وفصلنا الكلام فيه سابقا
واما المجتهد الحي اذا كان بهذه المثابة فان تمكن هذا العالم الظان بخطائه

من

من مناظرته ناظر في تلك المسئلة حتى تعرف الحق من الباطل فاما ان يعرف
ان الحق مع المجتهد ويرجع عما ظنه نعم الوفاق وهو واضح واما ان يعرف
المجتهد ان الحق معه وهو ايض كك وان يبقيا على حالهما او لم يتمكن من مناظرته
كان الاقوى ظن المجتهد لدلالة الادلة القطعية على حجيته وخروجه عن
ما دل على حرمة العمل بالظن وحجية الظن الغير المخصوص بالدليل الخاص
انما هي مع عدم التمكن من المخصوص كما عرفت ولان مهارته في جميع المسائل
والفنون المتعلقة بالاجتهاد ازيد منه فيكون ظنه اقوى ومع التمكن
من الاقوى لا يجوز العمل بالاضعف وكونه اقوى من حيث علمه بخصوصه على
ما اشرنا اليه لا ينافي ضعفه من حيث علمه اجمالا بمهارته وارجحية ظنه في
المسائل من ظنه غاية ما في الباب تساوي الظنين ح الا انه ما دل الاجماع
والادلة القطعية على جوازه بخلاف الآخر فان قلت يلزم نظير ذلك في
تقليد الميت لحصول العلم الاجمالي بكونه اقوى من الحي في بعض الفروض
قلت نعم ويجاب ايض بنظير ما اجبنا به هنا من ان غايته ما هناك تساوي
الظنين او رجحان الظن الحاصل من تقليد الميت على غيره من هذه الجهة
الا ان هذا المقدار من الرجحان لا يقاوم ما يحصل من العلم بحجيته من الادلة
القطعية على جواز ذلك المخصوص به فافهم مع غاية ما يلزم مراعاته للتخلص
ح هو العمل بالاحتياط لكونه محصلا لليقين وهذا على سبيل المماشاة مع
الخصم والا فلا يجب عليه ذلك اجماعا لما عرفت من كون اخبار الاحتياط
محمولة على الاستحباب بالنسبة الى من يجوز له الاجتهاد والتقليد فالغرض
انه لو فرض عدم جواز التقليد لمثله فغايته ما هناك ايجاب الاحتياط
ولا يجوز له العمل باجتهاده وترجيحه الحاصل لنفسه مع عدم استجماعه
لشرائط الاجتهاد والله اعلم **الفائدة الثمانون** من القواعد المسلمة
عند الفقهاء اصالة الطهارة في الاشياء وناقش فيها بعض المتاخرين
كالمولى المحقق الاردبيلي ره والفاضل الخراساني في شرحيهما على الارشاد
من حيث انها اي الطهارة كالنجاسة حكم شرعي توقيفي وما ورد في

الموثق وهو ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع من ان كل شئ نظيف حتى
تعلم انه قذر لا حجية فيه لعدم حجية الموثق خصوصا في مقام اثبات القاعدة
الكلية على ان دلالته على المراد ممنوعة لاحتمال ان يكون المراد استصحاب
الطهارة في كل ما ثبت طهارته حتى يحصل العلم بالنجاسة قال المحقق الفاضل
في ح د في بحث المضاف لا نجس لا نم ان الاصل في كل شئ الطهارة لان
الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان وكل منهما يعلم ببيان الشرع وشئ
لا يدل على عموم الطهارة في كل شئ الا ما اخرجها الدليل وربما يوجد
ذلك في الماء المطلق حيث لا ياتي رواية عمار الساباطي في الموثق عن ابي عبد
الله كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر يدل على ذلك لانا نقول القدر الذي
نعلم دلالة الخبر عليه ان الاشياء طاهرة عند الجهالة بعروض النجاسة لها او كونها
احد النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شرعا والنجس فيه من قبيل
الاخير فعلم ان اثبات هذا الاصل لا يخرج عن اشكال نعم ان قلنا ان الاصل
في الاشياء الاباحة لزم جواز الشرب من مثل هذا الماء لكن البراءة اليقينية تقتضي
تنزيه الجسد والثياب عنه في الصلوة والوضوء بغيره وقال الايض في بحث الماء
الجاري الملاقي للنجاسة اذا لم يتغير بها واستدل عليه بوجوه الاول اصالة
الطهارة فان الاشياء كلها على الطهارة الا ما نص الشارع على نجاسته لانها مخلوقة
لمنافع العباد لا يتم النفع الا بها وللحق ان اثبات اصالة الطهارة بالدليل
العقلي متعذر او متعسر وما ذكر في بيانه ضعيف لحصول المنافع بالنجس ايض
ثم ذكر الحديث الدال على طهارة الماء حتى تعلم انه قذر وتنظر فيه بان
القدر المعلوم منه ان الماء على الطهارة اذا شك في عروض النجاسة له لا
اذا شك في كون الشئ سببا للنجاسة شرعا ام لا فان الحمل على ان الجهل بالحكم
الشرعي موجب للطهارة بعيد غير مانوس بل الاقرب ان يكون المراد ان
كل ماء طاهر حتى تعلم انه بعض الاشياء المتصفة بالنجاسة لا ان كل ما طاهر
حتى تعلم اتصافه بالنجاسة وبين المعنيين فرق تحقيق ويقع نظير ذلك
مفسرا في كلام الص ع فروى مسعدة بن صدقة عنه ع قال سمعته يقول

كل

كل شئ هو حلال لك حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك
وذلك مثل الثوب قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك ولعله حر
قد باع نفسه الحديث انتهى وفيه نظر لان الطهارة والنجاسة وان كانتا
من الاحكام الشرعية المتوقفة على البيان الا انه يترتب عن النجاسة احكام
شرعية مخالفة للاصول كوجوب التحرز عن الاكل والشرب بملاقاتها فضلا
عن اكلها او شربها بنفسها وكوجوب ازالتها عن المسجد وامثاله و
كوجوب الاحتراز عنها في الصلوة والطواف وكوجوب غسل ما لاقته و
امثال ذلك ولا شك في ان الاصل عدم التكليف بجميع ذلك وكذا الاصل برائة
الذمة عن ذلك وكذا الاصل استصحاب الطهارة السابقة على الملاقات قال
المحقق الخونساري في ح س عند الاستدلال على طهارة سؤر غير ماكول اللحم
اما اولا فلاصالة الطهارة لان النجاسة ترجع حقيقة الى وجوب الاجتناب
عن موصوفها في الاكل والشرب ونحوهما من الاستعمالات وكذا وجوب الاجتناب
عنه في الصلوة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة ووجوب ازالتها
عن المصاحف والمساجد ونحوها وبالجملة مرجعها الى اقتضاء تكليف حتمي
والاصل برائة الذمة عن التكاليف حتى يثبت وكذا الكلام في اصالة الحل الى
آخرها قال وما ذكره المحقق المزبور من اصالة الاباحة يقتضي جواز الشرب
منه لكن البرائة اليقينية تقتضي تنزيه الجسد والثياب عنه في الصلوة
والوضوء فهو وان كان حقا لا يرد عليه ما قاله بعضهم من انه يظهر منه جعل
اصل الاباحة مختصا بالماكل والمشارب مع ان من يقول به يقول بجريانه في
جميع افعال المكلفين ومن جملتها الوضوء والصلوة ونحوهما وايض فان لزوم
اليقين بالبرائة فيما كان هناك يقين باشتغال الذمة ومن اين لنا حصول
العلم باشتغالها بصلوة لا يكون معينا عند فعلها الا ما نص الشرع على طهارته
وذلك لان اصل البرائة والاباحة لا يجري في العبادات التوقيفية كما
عرفت مفصلا واشتغال الذمة بالماهية المجملة المشروطة بشرايط
معينة في نفس الامر ثابت قطعا فلا بد من البرائة الا انه يرد عليهما

سياتى من ان شرط الصلوة شرعا هو الوضؤ او الغسل بما يصدق عليه الماء
المطلق لعموم الادلة خرج عنه ما علمت نجاسته شرعا و بقى المشكوك فيه داخلا
فى العموم والعموم هو المخرج للذمة عن الاشتغال فان قيل قد تقدم فى بحث
اصالة البرائة ان الاصل انما يكون حجة مع عدم كونه مثبتا للتكليف من جهة
اخرى ولا شك فى انه مع انحصار الماء فيما يحكم بطهارته من جهة الاصل المزبور
مثلا يكون مكلفا بالطهارة للصلوة وايتانها لصدق الواجدان للطهور الماءى
عليه او لنفسها على القول الاخر من وجوب الغسل لنفسه او الوضوء ايضا او مع
النذر فانه يصير المنذور واجبا لنفسه قطعا فلو لم يكن طاهرا لم يجب الطهارة بل
لو لم يكن واجدا لغير هذا الفرد من الطهور كما لو كان فاقدا من الماء والتراب
لم يجب عليه الصلوة ايضا فلو كان معنى اصالة الطهارة اصالة عدم التكليف
فلا بد من انتفاء ماهية التكليف ونفى جميع افراده لا خصوص وجوب
الاجتناب عنه قلنا مقتضى الطهارة هو وجوب الوضوء او الغسل بما هو ماء
حقيقة لعموم ما دل عليه خرج عنه ما علمت نجاسته شرعا و بقى المشكوك
فيه داخلا فى العموم اذ القدر الذى ثبت المنع عن الطهارة به شرعا هو
ما ثبت نجاسته قطعا لا ما يكون مشكوكا فيه فلا يكون وجوب الطهارة ح باعتبار
الاصل المذكور حتى يكون مثبتا للتكليف من جهة اخرى بل باعتبار العمومات
واما وجوب الصلوة فى الفرض الاخر فقد علمت ان وجوب الصلوة مع فقد
الطهورين ليس منفيا من الاصل وانه من الموانع ولذا يجب القضاء لصدق
الفوات معروح يكون معناه على فرض عدم الوجوب سقوط التكليف بعد
ثبوته وهو خلاف الاصل والاستصحاب لظهور المانع الحادث اذا شك
فى تحققه يكون الاصل عدمه سلمنا انه فى الفرض المزبور من قبيل الاصل
المثبت للتكليف لكن غاية ما فى الباب عدم امكان الاستناد اليها فى مثل
ما ذكر من الفرض الذى ثبت فيه التكليف وهو لا ينافى حجية الاصل الكلى
كما انه لا ينافى وجود الادلة الخاصة المخرجة عن العمومات او معارضة بعض
الاصول مع بعض لخروج مساويا كان المتعارضان او كان احدهما اقوى فانه لا

الام

يمكن

يمكن العمل باحدهما لخصوصية حجية الاصل المخصص والمعارض على ان الاحكام
تنصرف الى الفروض الشايعة المتبادرة وغير المتبادرة يجرى فيه الاصل ايضا
هذا جار فى جميع ابواب الفقهية فان الاحكام الشرعية الخاصة يختص
بالافراد الشايعة دون غيرها ويكون حكم الفرد الغير الشايع جاريا على قضية
الاصول والقواعد الكلية فكذا الحال فيما نحن فيه فان الفروض الشايعة
لما حكمنا بجريان اصالة الطهارة فيها غير ذلك الفرض الذى اوردته نقضا
علينا فلا يكون شاملا له حتى يرد البحث بانه مثبت للتكليف وانما الحكم فيه
بمقتضى الاصل الذى يقتضيه ذلك الفرض وقد عرفت ان مقتضاه بالنسبة
الى الماء من حيث يراد استعماله وشربه او يلاقيه شئ هو الطهارة و
بالنسبة الى وجوب التطهير للصلوة وغيرها ايضا ذلك فلا يضرنا القول
بعدم شمول قاعدة اصالة الطهارة للفرض المذكور لوجوب اصول اخر
تثبت بها حكمه فافهم مع ان الادلة الفقهية ربما لا يفى بعضها بالمطلوب فلا بد
من انضمام بعضها مع بعض والاستناد الى الجميع كيف كان فان عمدة ما ثبت
به الاحكام فى هذا الزمان الاخبار وانت تعلم عدم استيعاب فرد منها
لمسئلة من المسائل الا بعد انضمام دليل اخر من عموم او اجماع او دليل
عقل فاصالة الطهارة لو لم تستوعب جميع من الفروض التى لا يمكن كونها
من متعلقاتها والحجج فى الاستدلال بها فى بعض تلك الفروض التى من
جملتها ما ذكرت الى انضمام العمومات الشاملة لها لم يكن به باس ايضا فيكون
ثبوت اصل طهارة الماء المزبور من الاصل المذكور ووجوب الطهارة
به للصلوة وغيرها من تلك العمومات واما الوثوق فقد بيناه لك فى جملة الفوايد
السابقة حجيته والتكرير سيما بعد اعتضاده بعمل الاصحاب ومقبوليته فيما بينهم
ومطابقته لمقتضى الاصل والقواعد الاخر والعجب ان هذا المعترض وهو
الفاضل الخراسانى قد اعترض فى جملة من المواضع فى حجيته وانكر هاهنا هذا
مع ان استقراء الاحكام الشرعية ربما يكشف عن ذلك ايضا وان بنائهم
فى الاشياء على الطهارة الا ما ثبت نجاسته كما لا يخفى على المتتبع فيها واما ما ذكره

فی تدع دلالة الخبر من الاحتمال الذی ذکره ففیه انه خلاف المعنی المتبادر من لفظ
الخبر ویحتاج الی اضمار غیر مانوس فی الکلام حیث انه یکون معناه علی ذلک التقدیر
ان کل شیء یکون معلوم الطهارة سابقا فهو طاهر ای مستصحبة طهارته وضعفه
البین عدم تبادره من اللفظ واستلزامه للاضمار المرجوح ولذا لم یفهمه احد
من العلماء ولم یحمله علیه غیره فان قلت المسئلة اصولیة لابد فیها من القطع
وخبر الواحد علی فرض حجیته ظنی قلت اما اولا فان دلیل هذا الاصل لیس
منحصرا فیه بل هو ثابت من الاصول القطعیة المشار الیها وهذا ایضا من احدها
واما ثانیا فنمنع عن عدم جواز اثبات المسائل الاصولیة بمطلق الظن بل بظن
لا یکون دلیل علیه واما الظن الذی اقیم علیه الدلیل القطعی فالعمل به
جائز والادعاء المذکور مما لا یمکن اتمامه ودونه خرط القتاد واعلم ان
ما اشار الیه المذکور من انه لا یتم اثبات الاصل المذکور بالدلیل العقلی
اشار الی ما ذکره اولا من ان الاشیاء مخلوقة لمنافع العباد ووجهه بعض
المحققین بان الشارع جعل الصلوة مثلا مباحة عند ملابسة المصلی لبعض
الاشیاء ومحرمة عند ملابسة لبعض ولابد بعد ملاحظة ان الترجیح
من غیر مرجح مستحیل من ان یکون فی الشیء بحسب الواقع صفة اعتباریة او
حقیقیة یقتضی لان تباح معها الصلوة او تحرم وهذا مما لا یصل الیه عقولنا
والشارع العالم بحقایق الاشیاء وصفاتها لما علم مناسبة الصلوة مع البعض
اعلمنا بالمناسبة وعدمها وعبر عن کون الشیء بحیث تباح معه الصلوة بالطهارة
والطاهر وعبر عن کون الشیء بحیث تحرم معه الصلوة بالنجاسة والنجس
فلا سبیل لنا الی القطع ولا الظن بطهارة شیء ونجاسته الا من طریق
اعلامه وهو ما لم یحصر الطهارات او النجاسات ونحن لما تتبعنا الاحکام الشرعیة
وجدنا الشارع بحیث منعنا عن الدخول فی الصلوة عند ملابسة اشیاء مخصوصة
وصرح بطهارة بعض ما عداها او سکت عن بعض ولذا کان علیه ان
یبین لنا نجاسة ما سکت عنه لو کان نجسا فی الواقع اذ من اعظم فواید
البعثة ارشاد الناس الی ما لا یصل الیه عقولهم ولکنه لم یبین فظهر ان

سکوته

سکوته بمنزلة الحکم بطهارة ما عدا الاشیاء المخصوصة وهذا یفید قاعدة کلیة
هی ان کل شیء طاهر الا ما ثبت نجاسته بالدلیل هذا حاصل استدلاله وانت تعلم
ان سلوک هذا المسلک فی الاستدلال مبنی علی حصول القطع بسکوت الشارع
عما لم یظهر لنا حکمه فیه بالنجاسة واقعا مع ان غایة ما یحصل لنا عدم الوجدان
بعد الفحص وهو لا یدل علی عدم الوجود الا ان یضم الیه اصالة عدم بیان
الشارع او یقید بان المراد الطهارة الظاهریة بالنسبة الینا دون الحکم الواقعی
النفس الامری فتم هذا ما اردنا ایراده فی هذه الرسالة من المسائل الاصولیة
والقواعد الکلیة التی تبنی علیها الاحکام الشرعیة وتعمدنا اصداره
فی هذه العجالة ای المصادرة علی سبیل العجلة مع تشتت البال ای تفرق الخاطر
وتوجهه الی الافکار الحادثة من الحوادث ووفور الاشتغال المانعة عن التوجه
التام الی المقصود الموجب لاستیعاب مسائل العلم باطرافها وتراکم البلبال
اعنی الهموم والغموم فان وفقنا الله بعد ذلک لتالیف کتاب یحتوی علی
جمیع المسائل مع البسط فی نقل الاقوال والدلایل فهو غایة المراد والا یحصل
التوفیق لذلک فهذا الذی وفقنا الله بجمعه والمرء مکلف بقدر وسعه
عذره عن الاختصار بعدم الاستیعاب للمسائل الاصولیة والمسئول عن
الطلاب ان ینظروا فیها بعین الانصاف ویحترزوا عن اللجاج والاعتساف
وان یمنوا علینا باصلاح الفاسد وترویج الکاسد وفرغ من تالیفها العبد
الضعیف المستجیر برحمة ربه الغنی القیوم اقل طلبة العلوم محمد حسن بن
مرحوم الحاج معصوم القزوینی اصلا والحایری موطنا وفقه الله لتحصیل
مرضاته فی حال حیوته وعفی عن معاصیه وسیاته بعد مماته وحشره
مع موالیه الاخیار محمد وآله الاطهار فی جناته ضحوة یوم الاثنین
الرابع والعشرین من شهر جمادی الاولی من السنة الثانیة بعد المائتین
والالف من الهجرة علی مهاجرها الف سلام وثناء وتحیة مصلیا مسلما
مستغفرا والحمد لله رب العالمین الذی وفقنی مع کثرة همومی
واشتغالی وتفرق بالی وتبلبل بلبالی لاتمام شرحه وتنقیحه والاهتمام

في تهذيبه وتصحيحه بالقدر المقدور والنهج الميسور والمسئول ممن
نظر ان لا ينساني من صالح الدعوات ويصفح عما فيه من الزلات والمرجوا
من الله العليم ان يجعله خالصة لوجهه الكريم وان يجعله ذخرا لي في

يوم لا يسئل حميم عن حميم ووقع الفراغ
منه في ظهر يوم الخميس السابع
والعشرين من شهر ربيع الثاني
من شهور السنة السابعة
عشر بعد المائتين
والالف من الهجرة
المصطفوية
على مهاجرها
الف سلام
وتحية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين اما بعد
فيقول الاقل الاذل محمد باقر بن محمد اكمل اني لما تنبهت بفكري الفاتر على
تحقيقات في الرجال وعثرت بتتبعي القاصر على افادات من العلماء العظام والاقوال
وكذا على فوائد فيه وفي غيره مثل اني وجدت توثيق بعض الرجال المذكورين
فيه وغير المذكورين فيه او مدحهما او سبب قوة قول وجدتها من الرجال
ومن غيره ولم يتوجه اليه علماء الرجال في الرجال او توجهوا لكن في غير ترجمته
فلم يتفطن بها القوم الى غير ذلك من الفوائد احببت تدوينها وضبطها و
جعلها علاوة لما ذكروا وتتمة لما اعتبروا فلذا جعلت تدوين تعليقه
وعلقت على منهج المقال من السيد الاوحد الامجد مولانا ميرزا محمد
لما وجدت من كماله وكثرة فوائده ونهاية شهرته وهذه وان علقت عليه

الا انها عامة النفع والفائدة واقله ولي العائدة ولنقدم الفائدة الاولى في بيان
الحاجة الى الرجال اعلم ان الاخباريين نفوا الحاجة اليه لما ادعوا من قطعية
صدور الاحاديث ونحن في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار قد ابطلناه
بما لا مزيد عليه واثبتنا عدم حجية الظن من حيث هو والمنع عنه كذلك
وان ما ثبت حجيته ظن المجتهد بعد بذل جهده واستفراغ وسعه في كل
ما له دخل في الوثوق وعدمه ورفعنا الحجاب وكشفنا النقاب فليرجع اليها
من يطلب الصواب ولا شك ان الرجال له دخل فيهما او لو سلمت القطعية فلا شبهة
في ظنيتها متنا مضافا الى اختلالات كثيرة ولا ريب ان رواية الثقة الضابط امتن
واقوى على ان جل الاحاديث متعارضة ويحصل من الرجال اسباب الرجحان
والمرجوحية فلم يجزم بحجية المرجوح مع ان في الجزم بحجية المتعارضين
من دون علاج تامل وكذا ترى اصحاب الائمة والقدماء من الفقهاء والمتاخرين
منهم كانوا يتحيرون عند الاطلاع على المعارض فيسعون في العلاج ثم يعملون ومن هذا
ترى الاصحاب كانوا يسئلون الائمة عن العلاج وكانوا يعالجونهم ثم في الجزم
بكون التخيير علاجا وتجويز البناء عليه مع التمكن من المرجحات من العدالة
وموافقة الكتاب والسنة وغير ذلك ايضا تامل وما دل عليه فمع ضعفه الدلالة
معارض بما هو اقوى دلالة بل سندا ايضا وهو في غاية الكثرة والشهرة ثم انه مع ضعف
السند والمرجوحية غير معمول به عند الرواة واصحاب الائمة كما يظهر من الرجال
وكتب الحديث بل وعند قدماء الفقهاء ايضا اما تنتخذ منهم شبهة بل ولا يفهم
كلامه عند ذكر الشبهة لنهاية فساد ظاهره هذا كله مع المفاسد المترتبة على
التخيير مطلقا سيما في المعاملات مع ان الخبر المرجوح لم يجزم بحجيته على ان حجية
المتعارض من دون علاج وكون التخيير يجوز عليه البناء كما اشير اليه وكون
المسئلة مما دل عليه نص وبالجملة بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع
في تحصيل الراجح يجزم بالعمل وبدونه لا نطمئن على العمل فتم وتحقيق ما ذكر
في الرسالة وبظهر بالتامل فيها وجه الحاجة على ما قرر لا يتوجه اليه شيء
من الشكوك التي اوردت في نفيها وهو ظاهر من القدماء بل ومن المتاخرين

ايضا الا انهم جعلوا عمدة اسباب الوثوق التى تعرف من الرجال واصلها العدالة من
حيث كونها عندهم شرطا للعمل بخبر الواحد ولعل هذا هو الظاهر من القدماء ايضا كما يظهر
من الرجال سيما فى بعض التراجم مثل ترجمة اسحق بن الحسن بكير واحمد بن محمد بن
عبد الله العياشى وجعفر بن محمد بن مالك وسعد بن عبد الله ومحمد بن احمد بن
يحيى واحمد بن محمد بن خالد البرقى وغير ذلك وسنشير زيادة على ذلك فى ابراهيم
بن هاشم وقال الشيخ فى عدته من اشتراط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف
فان قلت اشتراطهم العدالة يقتضى عدم عملهم بخبر غير العادل فذلك
يقتضى عدم اعتبار غير العدالة من امارات الرجال وح ينتفى الحاجة الى
الرجال لان تعديلهم من باب الشهادة وشهادة فرع الفرع غير مسموعة مع
ان شهادة علماء الرجال على اكثر المعدلين من هذا القبيل لعدم ملاقاتهم
اياهم ولا ملاقاتهم من لاقاهم وايضا كثير من المعدلين والثقات ينقل انهم
كانوا على الباطل ثم رجعوا وايضا لا يحصل العلم بعدم سقوط جماعة من البين
وقد اطلع على كثير من هذا القبيل فلا يحصل التعديل فايدة يعتد بها وايضا
العدالة بمعنى الملكة ليست محسوسة فلا يقبل فيها الشهادة قلنا الظاهر ان اشتراطهم
العدالة لاجل العمل بخبر الواحد من حيث هو هو من دون حاجة الى التفتيش
ولا انجبار بشىء كما هو مقتضى دليلهم وديدنهم فى الحديث والفقه والرجال
فان عملهم باخبار غير العدول اكثر من ان يحصى وترجيحهم فى الرجال قبولها
منهم بحيث لا يخفى حتى انها ربما تكون اكثر من اخبار العدول التى قبلوها فانه
والعلامة ترتب خلاصته على قسمين الاول فيمن اعتمد على روايته او ترجح
عنده قبول روايته كما صرح به فى اوله ويظهر من طريقته فى هذا القسم من
اوله الى اخره ان من اعتمد به هو ومن ترجح عنده هو الحسن والموثق
ومن اختلف فيه الراجح عنده القبول وسيجىء فى حماد السندى ان هذا
الحديث من المرجحات لا من الدلالة على التعديل وفى الحكم بن عبد
الرحمن ما يفيد ذلك وكذا فى كثير من التراجم ونقل عنه فى ابن بكير ان الذى
اراه عدم جواز العمل بالموثق الا ان يقصد بقرينة وفى حميد بن زياد فالوجه

ما لم يتحقق التعارض بين الجرح والتعديل لكان التحقيق الا ان ... بين الجماعة
بعدم غيره وعدم العلم بغيره

عندى

عندى ان روايته مقبولة اذا خلت عن المعارض فى ما ظهر من هذا فرق نتم و
سنذكر فى ابراهيم بن عمر زيادة تحقيق فلاحظ وايضا من جملة كتبه كتاب
الدرو المرجان فى الاحاديث الصحاح والحسان وايضا قد ذكروا فى الرجال بل وفى
غيره ايضا من ذكر اسباب الحسن او التقوية او المرجوحية واعتنوا بها وبحثوا
عنها كما اعتنوا وبحثوا عن الجرح والتعديل ونقل المحقق عن الشيخ انه قال
يكفى فى الراوى ان يكون ثقة متحرزا عن الكذب فى الحديث وان كان فاسقا
بجوارحه وان الطايفة المحقة عملت باحاديث جماعة هذه حالتهم وسنذكر
عن عدة الشيخ فى الفايدة الثانية ما يدل على عملهم برواية غير العدول مع انه
ادعى فيها الوفاق على اشتراط العدالة لاجل العمل نتم وعن المعتبر انه قال افرط
الحشوية بخبر الواحد حتى نقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض
فان من جملة الاخبار قول النبى ص ستكثر بعدى القالة على وقول الصادق ع لكل
رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند
يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان
ذلك طعن فى علماء الشيعة وقدح فى المذهب اذ لا مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح
الواحد المرجوح كما يعمل بخبر العدل وافرط اخرون فى طرف رد الخبر
الى ان قال فكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن الى اخر ما قال فان قلت
مقتضى دليلهم التثبت فى خبر غير العدل الى ان يحصل العلم قلت على تقدير
التسليم معلوم انهم يكتفون بالظن عند العجز عن العلم فى مثل ما نحن فيه لدليلهم
الاخر مع ان امارات الرجال ربما يكون لها دخل فى حصول العلم فتم وتحقيق
التحقيق يظهر من الرسالة وسيجىء بعض ما يشير اليه فى الفايدة الثانية
وترجمة ابراهيم بن صالح وابن عمر وغير ذلك ثم ما ذكرت من ان ذلك
يقتضى عدم اعتبارهم غير العدالة ففيه انه ربما يحتاج اليه للترجيح
على انا نقول لا بد من ملاحظة الرجال بتمامه اذ لعله يكون تعديل وجرح
ويظهر ان من التامل فيه وما ذكرت من ان تعديلهم من باب الشهادة
ففير مسلمة بل الظاهر انه من اجتهادهم او من باب الرواية كما هو المشهور ولا محذور

اما على الثاني فلان الخبر من الادلة الشرعية المقررة واما على الاول فلان اعتماد
المجتهد على الظن الحاصل منه من قبيل اعتماده على ساير الظنون الاجتهادية
و ما دل على ذلك يدل على هذا ايضا مضافا الى ان المقتضى للعدالة لعله لا يقتضى
ازيد من مظنونها و ان الحجة اسيما عند سد باب العلم لانه الاجماع والاية و لا
على الطلاع باحوال القدماء انهم كانوا يكتفون بالظن ولا يلتزمون تحصيل العلم
وايضا كل واحد منهم توثيق لاجل اعتماد غيره كما هو ظ على انه لا يثبت من اجماعهم
ازيد مما ذكر واما الاية فلعدم كون مظنون الوثاقة والظاهر العدالة من الافراد
المتبادرة للفاسق بل ربما يكون الظ خلافه فتدبر وايضا القصر على التثبت لعله يستلزم
سد باب اكثر التكاليف فتدبر ومع ملاحظة الامر به في خبر الفاسق واشتراط العدالة
والتمكن من الظن بها العلة لا تحصل العلم بحجية خبر الفاسق وغير مظنون العدالة
من دون تثبت فتدبر ومما ذكر الجواب عما ذكرت من انه كثيرا ما يتحقق التعارض
اذ لا شبهة في حصول الظن من الامارات المرجحة والمعينة ولو لم يوجد نادرا
فلا قدح و بناؤهم على هذا ايضا وكذا لا شبهة في كون المظنون عدم السقوط
والروايات عمن لم يكن موثوقا ثم من اخذت حاله انما نسبا الى ان ذلك عن
المحقق الاردبيلي ره وعن غيره ايضا ولعل مدحهم في المعدوحين ايضا كذا انما
هو بالنسبة الى زمان صدور الروايات لاما وقع في جميع اوقاتهم لعدم الظهور
بل وظهور العدم فكما انه ذكر لهم لان يعتمد عليهم كما لا يخفى فكذا انما
نحن فيه لعدم التفاوت فتدبر على انه لو لم يحصل الظن بالنسبة الى كلهم فالظ
حصوله بالنسبة الى مثل البزنطي ومن ماثله على انه يمكن حصوله من نفس الحسن
روايتهم او قرينة اخرى ويجئ زيادته على ما ذكرنا في الفايدة الثانية عند
ذكر الواقفية وفي ترجمة البزنطي واحمد بن داود بن سعيد وعلي بن بشر بن
يعقوب وسالم بن مكرم على ان اسوء العقيدة لا ينافي العدالة بالمعنى الاعم
وهي معتبرة عند الجل ونافعة عند الكل كما ستشير فانتظر هذا مع ان معرفة
هؤلاء من غيرهم من الرجال فلا بد من الاطلاع على كله على انا نقول لعل
عدم منعهم في حال عدالتهم عن رواياتهم الماخوذة في حال عدمها الخبرها

عن

عن خبر الفاسق الذي لا بد من التثبت فيه بل وادخلها في رواية العادل فتدبر
وما ذكرت من ان شهادة فرع الفرع الخ فيه انهم ره لم يشهد ولعل الشهادة
بل على نفس الوثاقة وعدم الملاقات لا ينافي القطع بها والقائل بكون
تعديلهم شهادة لعله يكتفي به في المقام كما هو ينبغي وغيره فيه وفي غيره
ايضا فتدبر وما ذكرت من ان العدالة بمعنى الملكة ظهر الجواب عنه على القدرين
فان قلت وقع الاختلاف في العدالة بمعنى الملكة ام حسن الظاهر ام ظاهر الاسلام
مع عدم ظهور الفسق وكذا في اسباب الجرح وعدد الكباير فمن اين يطلع
على راي المعدل ومع عدم الاطلاع كيف ينفع التعديل قلنا ارادة الاخير
من قولهم ثقة وكذا من العدالة التي جعلت شرط القبول للخبر لا اخفاء في
فساده مضافا الى ما سيجيء في محمد بن اسمعيل بن سمكة واما الاولان فانهما
يكون مراده ينفع القائل بحسن الظاهر ولا يحتاج الى التعيين كما هو ظ واما
القائل بالملكة فقد قال في المنتقى تحصيل العلم برأي جماعة المزكين امر
ممكن بغير شك من جهة القرائن الحالية والمقالية الا انها خفية الوقع
متفرقة المواقع فلا يهتدى الى جهاتها ولا يقدر على جمع اشتاتها الا من عظم
في طلب الاصابة جهده وكثر في التصفح في الآثار كده انتهى قلت ان لم يحصل
العلم فالظن كاف له كما هو رايه ثم في بعضهم نعم بالنسبة الى طريقه
لعله يحتاج الى العلم فتدبر ويمكن الجواب ايضا بان تعديلهم بان ينتفع به الكل
وهم انتفعوا به وتلقوه بالقبول والمتامل من قدمائهم ومتاخريهم
من غير تأمل من جهة ما ذكرت بل وعلى ان نقل المضايقة التي ذكرت
في تعديل من التعديلات مع جريانها فيها وايضا العادل لو اراد العدالة
المعتبرة عنده كان يقول ثقة عندي حذرا من التدليس والعادل لا
يدلس مع ان دعيتهم كذلك فتدبر وايضا العادل اذا اخبر بان فلانا متصف
بالعدالة المعتبرة شرعا فيقبلونه ولا يثبتون فتدبر وايضا لم يتامل والحدين
علماء الرجال والمعدلين فيه في تعديل الاخر من تلك الجهة اصلا ولا يشم
رايحته مطلقا مع اكثارهم من التامل من جهات اخرى وهم يتلقون تعديل

هل هو

الاخير بالقبول حتى انهم يوثقون بتوثيقه ويجرحون بجرحه فتدبر على ان المعتبر
عند الجل في خصوص المقام العدالة بالمعنى الاعم كما نشير اليه لامانع من عدم اصلاح
القائل بالملكة ايضا للمتعين فان قلت قد كثر الاختلاف بينهم في الجرح والتعديل
ووقوع الغفلة والخطاء منهم فكيف يوثق بتعديلهم قلت ذلك لا يضر حصول الظن
كما هو الحال في كثير من الامارات والادلة مثل الاحاديث كتبنا وفقهائنا ومسائلنا
ومثل الشهرة مع انه رب مشهور لا اصل له وما العام مع انه ما من عام الا وقد
خص ولفظا انعل وغير ذلك نعم ربما يحصل وهن لا انه يرتفع الظن
بالمرة والوجدان حاكم على انا نقول اكثر ما ذكرت وارد عليكم في عملكم بالاخبار
بل بمنا فاته لحصول التأييد واشد بل عسى ما لا يلائم طريقتكم ويلائم طريقة
الاجتهاد بل اساسها على امثال ما ذكرت ونشا انها منها واثبتنا في الرسالة
مشروحا فان قلت جمع من المزكين لم يثبت عدالتهم بل وظهر عدم ايمانهم
بن عقدة وعلي بن الحسن بن فضال فطحي قلت من لم يعتمد على توثيقهم فالامر
فلا اعتراض عليه ومن اعتمد فلاجل الظن الحاصل منه وغير خفي على المطلع
حصوله بل وقوته وسنشير في علي بن الحسن اليه في الجملة وايضا ربما كان
اعتماده عليه بناء على عمله بالروايات الموثقة فتدبر ويجيء زيادة على
ذلك في الحكم بن عبد الرحمن ويمكن ان يكون اعتماده ليس من جهة ثبوت
العدالة بالشهادة لعله يشكل عليه الامر في بعض الايرادات الا ان يكتفى
بالظن عند سد بابه لعلمه فتدبر فان قلت اذا يكتفون بالظن فغير خفي
حصوله من قول المشايخ ان الاخبار التي نقيت صحاح او ما حوته من الكتب
المعتمدة وغير ذلك فلم لم يعتبروه قلت ما اعتبروه لعدم حصول ظن
بالعدالة المعتبرة لقبول الخبر عندهم مع اني قد بينت في الرسالة ان هذه
الاقوال منهم ليست على ما يقتضي ظاهرها او لم يتوجه عليه نعم يتوجه
عليهم ان شمول آية نباء في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا الخ لما
نحن فيه لعله يحتاج الى التامل بملاحظة شان نزول الآية والعلة المذكورة
فيها وان البناء في الفقه صار على الظنون والاكتفاء بها والاعتماد عليها او

يعني من باب حصول الاعتقاد القوي ... الى الاسناد ... الى ... يعني من هذا ... ان من اعتبر ... ثبوت العدالة ... منه

ان العدول اخبرونا بالتثبت وظهر لنا ذلك والاجماع نقول لخبر الواحد
ولعل من ملاحظة احوال القدماء لا يحصل العلم باجماعهم بحيث يكون حجة
فتدبر فان قلت النكرة في سياق الاثبات وان لم تفد العموم الا انها لترجع
الى العموم في امثال المقامات العبرة بعموم اللفظ والعلة وان كانت مخصوصة الا
انها لا توجب التخصيص ولا ترفع الوثوق في العموم لان الظاهر عدم مدخلية
الخصوصية وكون البناء في الفقه على الظن لا يقتضي رفع اليد عما ثبت
من العموم والاجماع من اشتراط العدالة في الراوي واخبار العدول بالتثبت
لا ينفع لجواز الخطاء فيحصل الندم وناقل الاجماع عادل فيقبل قوله من دون
تثبت قلنا في رجوع مثل هذا الاطلاق الى العموم تأمل بحيث ينفع المقام بملاحظة
شان النزول تأمل سيما بعد ملاحظة ما علل به رجوعه اليه فتدبر و
خصوصا بعد كون تخصيص العمومات التي لا تأمل في عمومها من الشيوع بمكان فضلا
عن مثل هذا العموم وان ظواهر القرآن ليس على حد غيره في القوة والظهور
كما حقق في محله وان كثيرا من المواضع يقبل خبر الفاسق من دون تثبت
وان التبيين في الآية معلل بعلة مخصوصة وهو يقتضي تحصيلها فيها و
لا اقل من ضعف انه يرتفع الوثوق في التعميم والتعدي وظهور عدم
مدخلية الخصوصية محل نظر فان قيل جمع كثير من المؤمنين وسبي نسائهم
واولادهم وذهب اموالهم بخبر واحد وبما ان يكون فاسقا وخصوصا
مع امكان ان يكون منه العلة قبيح خصوصا مع امكان التثبت وان حصل الظن منه
كما هو بالنسبة الى المسلمين في خبر الوليد واما المسائل الفقهية فقد ثبت
جواز التعبد بالظن وورد به الشرع اما في امثال زماننا فلا يكاد يوجد
مسئلة ثبت تمامها من الاجماع من دون ضميمة اصالة العدم او خبر
الواحد او امثالها وكذا من الكتاب والخبر القطعي لو كان مع ان المتن
ظني في الكل سيما في امثال زماننا وبالجملة المدار على الظن قطعا واما
في زمان الشارع فكثير من كانت مبنية عليه مثل تقليد وخبر الواحد و
ظاهر الكتاب وغير ذلك وايضا الندم يحصل في قتل المؤمنين وسبيهم

المفيق

وفيهم البتة لو ظهر عدم صدقه بخبره واما المسائل الفقهية فالمجتهد بعد مراعات
الشرايط المعتبرة واستنباطه بالطريقة المشروطة المقدرة مكلف بظنه مثاب
في خطائه سلمنا الظهور لكنه من باب الاستنباط والعلل المستنبطة ليست
بحجة عند الشيعة والمنصوصة مخصوصة سلمنا لكن نقول الامر بالتبين في
خبر الفاسق ان كان علته عدم الوثوق به كما هو المسلم عندكم ويقتضيه
العلة المذكورة وظاهر تعليق الحكم بالوصف فغير خفي انه مع احتمال كون احد
سلسلة السند فاسقا لا يحصل من خبره ظن بان الكل عدول والوثوق
وقد عرفت ان المداينة على الظنون الضعيفة هذا ان اريد من
الوثوق العلم والظن القوي على انه ان اريد العلم كما هو مقتضى ظاهر
قوله تعالى فتبينوا والعلة المذكورة فلا يحصل من خبر العادل الثابت عدالته
ايضا لاحتمال فسقه عند صدوره ولاحتمال الخطاء لعدم عصمته فيصير
الاية من قبيل الايات الدالة على اتباع غير العلم لان تعليقه على وصف
الفسق لا يقتضي قبول قول العادل لان المفهوم مفهوم اللقب ومع ذلك
لا يقاوم العلة المذكورة كيف وان ترجح عليه مع ان في جريان التخصيص
في العلة وكونها في الباقي حجة لا بد من تامل على ان قبول قول خصوص العادل
يكون تعبدا وستعرف حاله وان اريد الظن القوي فلا نمنع حصوله
بالنسبة الى كثير من العدول على حسب ما ذكرنا سيما على القول بان العدالة
حسن الظاهر او عدم ظهور الفسق والانصاف انه لا يثبت من قول المعدلين
من القدماء ازيد من حسن الظاهر واما المتاخرون فغالب توثيقاتهم من
القدماء كما لا يخفى على المطلع مضافا الى بعد اطلاعهم على ملكة الرواة في
ثانيا انه يحصل الظن القوي منه فعلى هذا نقول من خبر كثير من الفساق
الان لان الفاسق من حيث انه فاسق لا يحصل الظن القوي منه فعلى هذا
نقول لا معنى لان يكون العادل لحصول الظن القوي منه لا يحتاج الى
التثبت والفاسق لعدم حصوله منه من حيث انه فاسق وان كان يحصل
من ملاحظة امر آخر يحتاج الى التثبت الا ان يحصل العلم مع ان الاحكام

الفقهية

الفقهية الثابتة من الاخبار الصحاح من الكثرة بمكان من دون ان يكون هناك
ما يقتضي العلم الا ان يوجه التبيين بما يكتفى فيه بالظن القوي لكن هذا لا يكاد
يتمشى في العلة ومع ذلك نجد الاحاديث المروية في الكتب المعتبرة يحصل فيه الظن
القوي بملاحظة ما ذكرنا في هذه الفوائد الثلث وفي التراجم وما ذكروا فيها
وما ذكره المشايخ من انها صحاح وانها علمية وانها حجة فيما بينهم وبين الله
وانها ماخوذة من الكتب التي عليها المعول وغير ذلك مضافا الى حصول الظن
من الخارج بانها ماخوذة من الاصول والكتب الدائرة بين الشيعة المعول عندهم
وانهم نقلوها في كتبهم التي الفوها لهداية الناس ولان يكون مرجعا للشيعة وعملوا
بها ولم يذهبوا الى العمل مع منعهم من العمل بالظن مطلقا او بما امكن وتمكنهم من الاحاديث
العلمية غالبا او مطلقا على حسب قرب عهدهم من الشرع وبعدهم ورايهم في عدم
العمل بالظن مع علمهم وفضلهم وتقويهم وورعهم وغاية احتياطهم سيما
في الاحكام والاخذ للرواية الى غير ذلك مضافا الى ما يظهر في المواضع بخصوصها
من القراين على انه عدم ايراث ما ذكر هنا الظن القوي وايراث ما ذكرنا
في عدالة جميع سلسلة السند ذلك فيه ما لا يخفى وان اريد من
الوثوق مجرد الظن كما هو المناسب لتعليق الحكم على الوصف والحكم المفهوم
على تقدير ان يكون حجة وهو الموافق لغرضكم بل تصرحون بان الفاسق لا
يحصل من خبره ظن فنقول انه وان اندفع عنه بعض ما اوردنا سابقا لكن
ورود البعض الاخر عليه ايضا اشد وحمل التبيين والعلة على تحصيل اقوى
وكذا منع حصوله مما ذكرنا هنا وترجيح ما ذكرناه في عدالة سلسلة السند
عليه على ان الفاسق الذي لا يحصل الظن من خبره هو الذي لا يبالي في
الكذب بما المتحرز عنه مطلقا او في الروايات فنمنع حصوله منه مكابرة
سيما مع الفاسق بالقلب لا بالجوارح ستعرف فان قلت جميع ما ذكرت هنا
موجودة في صحيحهم ايضا والعدول الى الاقوى متعين قلت وجود الجميع
في الجميع غلط مع انهم لم يعتبروا في الصحيح منها شيئا نظرا عن الجميع ومع ذلك
يكون العدالة من المرجحات ولا كلام فيه فان قلت يلزم مما ذكرت

جواز الحكم بشهادة الفاسق ومجهول الحال اذا حصل منها ظن لا لاعتبار العدالة فيها
ايض قلت اعتبارها فيها من قبيل الاسباب الشرعية والامور التعبدية واما
اعتبارهم اياها في الرواية فالظ منهم والمستفاد من كلماتهم انها لاجل الوثوق
وان عدم اعتبار غيرهم من عدمه مع ان ما استدلوا به له الاية وقد عرفت
ظهورها بل كونها نصا في ذلك سلمنا لكن ظهورها في كون التبين في رواية
الفاسق وعدمه في غيرها من باب التعبد من اين سلمنا لكن المتبادر من
الفاسق فيها والظ منه هنا من خرج بالفسق وسنذكر في علي بن الحسين
السعدآبادي ما يؤكد ذلك ولو سلم عدم الظهور فظهور خلافه ثم فالثابت
منها عدم قبول خبر المعروف به واما المجهول فلا وقد نسب الى كثير من الاصحاب
قبوله ويظهر من كثير من التراجم ايض على ان المستفاد عدم قبول خبر الفاسق
لا اشتراط العدالة والواسطة بينهما موجودة قطعا سيما على قولكم بانها
ملكة وخصوصا بعد اعتبار اجتناب منافيات المروة وكذا بعد تخصيصها بالمكلفين
وكذا بالشيعة الاثنى عشرية لما ستعرفه هذا حال الاية على انه على هذا لا وجه
لاشتراط الضبط في الراوي كما شرطهم واما الاجماع ففيه بعد ما عرفت ان
الناقل الشيخ وهو صرح بانه يكفي كون الراوي متحرزا عن الكذب بل الآخر
ماذكرنا عنه سابقا وما سنذكر عنه في الفايدة الثانية والثالثة وسنذكر
عن غيره ايض ما ينافي هذا الاجماع وتخصيص العدالة بالمعنى الاعم فتدبر ومع ذلك
لا يظهر منه كون اعتبارها تعبدا بل ربما يظهر من كلماتهم كونه لاجل الوثوق
على انه يمكن منع كون المخطي في الاعتقاد فاسقا اما بالنسبة الى غير المقصر فظ
وسيجيء ما يشير في الفايدة الثانية وفي احمد بن محمد بن ابي نصر وبن نوح
وزياد بن عيسى وغيرها وبالجملة جميع العقايد التي من امور الدين ليست
جلية على احاد المكلفين في جميع اوقاتهم كيف وامر الامامة التي هي رؤسها
كان مختلفا بحسب الخفاء والظهور بالنسبة الى الازمنة والامكنة والاشخاص
واوقات عمرهم وهو ظ من الاخبار والاثار والاعتبار واما المقصر منهم
فبعد ظهور صلاحه وتحرزه عن الكذب والفسق بجوارحه مثل الحسن بن علي

الحال
روايته
خبر

بن

الفاسق
ايض

بن فضال ونظايره فنمنع كونه من الافراد المتبادرة في الزمان الاول ايض اللفظ
الفاسق المذكور سيما بعد ملاحظة نص الاصحاب على توثيقه وفاقا للمصطفى
بعد المحقق الطوسي في تجريده وشيخنا البهائي في زبدته وايض نرى
مشايخنا يوثقون المخطئين في الاعتقاد توثيق المصيبين من دون فرق
بجعل الاول موثقا والثاني ثقة كما يجيء عليه الاصطلاح ويعتمدون
على ثقات الفريقين ويقبلون قولهم فالعدالة المعتبرة عندهم هي
بالمعنى الاعم فظهر قوة الاعتماد على اخبار الموثقين وايض من اين علم ان
مرادهم التوثيق التعديل مع ان الشيخ صرح بتوثيق الفاسق بافعال
جوارحه كما مر وسنذكر في الفايدة الثانية وسيجيء توثيق مثل كاتب
الخليفة ومن ماثله الان نعم اتفاق الكل على اشتراط العدالة في الراوي
على ما اشير اليه يقتضي عدم قبول قول غيرهم وغير خفي ان توثيقاتهم
لاجل الاعتماد في قبول القول وايض الاتفاق على ثبات العدالة من
توثيقهم وملاحظة بعض المواضع يدلان على ذلك وايض ذكر في علم
الدراية انه من الفاظ التعديل وسيجيء في المقام الثانية عن قريب و
اما مثل كاتب الخليفة فيوجه في الفايدة الثالثة وبالجملة لعل الظ ان
الثقة بمعناه اللغوي ويصحح وسنذكر في الفايدة الثالثة وبالجملة لعل
الظ ان الثقة بمعناه اللغوي وانه ماخوذ فيه مثل التثبت والضبط والتدبر
والتحفظ ونظائرها وانهم ما كانوا يعتمدون على من لم يتصف بها ولعل
مما اخذ فيه عندهم عدم الاعتماد على الضعفاء والمجاهيل الى غير ذلك مما
سنشير اليه في قولهم حتى ان مراد الشيخ من توثيق الفاسق امثال الامور المذكورة
مع التحرز من الكذب مطلقا في الروايات واما توثيق علماء الرجال فلعله
ماخوذ فيها العدالة على ما اشير اليه مع ان الفاسق من حيث انه فاسق
لا يؤمن عليه ولو اتفق اتصافه بالامور المذكورة فليس فيه وثوق تام
كما في العادل المتصف على انه على تقدير اعتماد بعضهم على مثله فلعل لا يعبر
عنه بثقة على الاطلاق بل لعله نوع تدليس وهم يتحاشون عنه بل على

بل ثقة
والمراسيل وغيرها

تقدير اعتماد الكل ايض لعل الامر كك فتد وسيجئ في الفايدة الثانية في بيان قولهم ثقة في الحديث ما ينبغي ان يلاحظ ومما ذكرنا ظهر ان عدم توثيقهم للرجال ليس لتاملهم في عدالتهم سيما بالنسبة الى اعاظمهم مثل الصدوق وثعلبة بن ميمون والحسن بن حمزة ونظايرهم من الذين قالوا في شانهم ما يقتضي العدالة فما فوقها ويظهر ذلك من الخارج وبالجملة ليسوا ممن يحتوي عليهم الفسق وهذا ظ لا تامل فيه بل من قبيل ما قال قوة الشيخ محمد والعلامة او هام يتخذ من زيادة بعد معها الاعتماد عليه وصدر اشكال ذلك من غير واحد بالنسبة اليه والى غيره مع عدم تامل احدهم في عدالتهم بل في زهدهم ايض وتقويهم وغزارة علمهم ومتانة فكرهم بل وفي كونهم ائمة في علوم شتى من الفقه وغيره الى غير ذلك هذا ويمكن ان يكون بلفظ ثقة وصرح علماء الدراية بعدم اعضاد الفاظ التعديل فيه وفي عدل فتدبر **الفايدة الثانية** في بيان طايفة من الاصطلاحات المتداولة في الفن وفايدتها وغيرها من المباحث المتعلقة بها منها قولهم ثقة وفي بيانه مع بعض ما يتعلق به وبقي بعض وقال الشيخ محمد النجاشي اذا قال ثقة ولم يتعرض الى فساد المذهب فظاهره انه عدل امامي لان ديدنه التعرض الى الفساد فعدمه ظ في عدمه لبعد وجوده مع عدم ظفره لشدة بذل جهده وزيادة معرفته وعليه جماعة من المحققين انتهى ولا يخفى ان الرواية المتعارفة المسلمة المقبولة انه اذا قال عدل امامي نجاشي كان او غيره فلان ثقة انهم يحكمون بمجرد هذا القول انه عدل امامي كما هو الظ اما لما ذكر واو لان الظ من الرواة التشيع والظ من الشيعة حسن العقيدة اولانهم وجدوا منهم انهم اصطلحوا ذلك في الامامية وان كانوا يطلقون على غيرهم مع القرينة بان معنى ثقة عدل ثبت فكما ان عادل ظ فيهم فكذا ثقة والمهم المطلق ينصرف الى الكامل او لغير ذلك على سبيل منع الخلو نعم في مقام التعارض بان يقول فلان زيدي واخر فطحي يحكمون بكونه موثقا معللين بعدم المنافاة ولعل مرادهم عدم معارضة الظ النص وعدم مقاومته بناء على ان دلالة ثقة على الامامية

ظ كما ان فطحي على الطلاقه لعل ظ في عدم ثبوت العدالة عنده قابل مع تامل فيه ظهر وجهه وان الجمع بينهما امكن لانه فيه نفع اليد عما ظهر ويمسك بالمتيقن اعني مطلق العدالة فيصير فطحيا عادلا في مذهبه فيكون الموثق ساعيا او كلاهما او كذا لو كانا من واحد لكن لعله لا يخ من نوع تدليس الا ان لا يكون مضطرا عندهم لكون حجية خبر الموثقين اجماعا او تحقق عندهم واكتفوا بظهور ذلك منهم او غير ذلك وسيجئ في احمد بن محمد بن خالد ماله دخل او يكون نظره خلاف الظ واطلع الجارح على ما لا يطلع عليه المعدل لكن ملايمة هذا القول بالملكة لا يخ عن اشكال مع ان المعدل الذي ادعى كونه عادلا في مذهبنا فاذا ظهر كونه مخالفا فالعدالة في مذهبه من اين الا ان يدعي ان الظ اتحاد اسباب الجرح والتعديل في المذهبين سوى الاعتقاد بامامة امام لكن هذا لا يصح بالنسبة الى الزيدي والعامي وامثالهما فثبوته ايض يحتاج الى التامل مع انه اذا ظهر خطاء المعدل بالنسبة الى نفس ذلك الاعتقاد فكيف يؤمن بالنسبة الى غيره والى ايض ربما يكون الجارح والمعدل واحدا كما في ابراهيم بن عبد الحميد وغيره والى ايض لعل الجارح جرحه مبني على ما لا يكون سببا في الواقع على ما سيذكر في ابراهيم بن عمر ويقوى به الظ في هذه الفايدة عند ذكر الغلاة والواقفة وقولهم مض وغيرها وكذا في الفايدة الثالثة في مواضع عديدة وسيجئ في ابراهيم ما ينبغي ان يلاحظ وكيف كان هل الحكم والبناء المذكور عند التعارض مطلق ام مقيد بما اذا لم يحصل ظن المجتهد فيه والفرض عدم الامارات والمرجحات اذ لعله بملاحظتها يكون الظ عنده حقية احد الطرفين ولعل الاكثر على الثاني وانه هو الاظهر كما سيجئ في ابراهيم بن عمر وبن عبد الحميد وغيرهما سماعة وغيره ويظهر وجهه ايض من الثاني في الفايدة الاولى وهذه الفايدة والفايدة الثالثة على حسب ما اشير اليه ثم اعلم ان ما ذكر اذا كان الجارح والمعدل عدلا اماميا واما اذا كان مثل علي بن الحسن فمن جرحه يحصل ظن وربما يكون قوي الامامي كما اشير اليه فهو معتبر في مقام اعتباره وعدم اعتباره على ما سيجئ في ابان بن عثمان وغيره

بناء على جعله شهادة او رواية ولم يجعل منشا قبولها الظن ولم يعتبر الموثقية
لعدم ظهور صدق فيها تامل واما تعديله فلو جعل من مرجحات قبول الرواية فلا
اشكال بل يحصل منه ما في غاية القوة واما لو جعل من دلائل العدالة فلا يخ
من اشكال ولو على راي من جعل التعديل من باب الظنون او الرواية وعمل
بالموثقة لعدم ظهور ارادة العدل الامامي الحق مذهبه او الاعم او مجرد الوثوق
بقوله ولم يظهر اشتراطه العدالة في قبوله الرواية الا ان يقال اذا كان الامامي
المعروف مثل العياشي لجليل يسال عن حال راو فيجيبه بانه ثقة على الاطلاق
مضافا الى ما يظهر من رؤيته من التعرض للوقف والناووسية وغيرهما
في مقام جوابه وافادته له ايضا ربما يظهر من اكثاره ذلك ارادة العدل الامامي
مضافا الى انه ان كان يرى التعرض لامثال ذلك في المقام وكذا الحال بالنسبة
الى العياشي لجليل بالقياس الى الجليل الآخذ منه وهكذا فانه ربما يظهر من ذلك
ارادة العدل الامامي مضافا الى انه لعل الظ مشاركة امثالهم مع الامامية في اشتراط
العدالة لتواتره بما يظهر من الخارج كون الراوي من الامامية فبعد خفاء حاله
على جميعهم بل وعليه ايضا ويكون تعديله بالعدالة في مذهبنا لا يخفى
فلو ظهر من الخارج خلافه فلعل الحال توثيق الامامي وايضا بعد ظهور
المشاركة احد العدالتين مستفادة فلا يقتصر عن الموثق نعم فان المقام يحتاج
الى التتبع التام واشكل من ذلك ما اذا كان الجارح الامامي والمعدل غيره واما
العكس فالحال ظ سواء قلنا بان التعديل من باب الشهادة او الرواية او الظنون
هذا ولعلم ان الظ والمش ان قولهم ثقة ثقة تكرير اللفظة تاكيد لا ربما قيل
ان الثاني بالنون موضع التاء منها قولهم ممدوح والبحث فيه من وجوه الاول
المدح في نفسه صحة العقيدة وفسادها فالاول يسمى حسنا والثاني قويا
اذا لم يظهر صحتها ولا فسادها فهو ايضا من القوي لكن نريهم بمجرد ورود المدح
يعدونه حسنا ولعله لان الظاهر المدح مع عدم الظهار القدح ولا تامل منهم
ظاهرا في كونه اماميا مضافا الى ان ديدنهم التعرض للفساد على قياس ما ذكر
في التوثيق ففي مقام التعارض يكون قويا ظاهرا واذا انعدم المرجحات على قياس

يجامع

ما مر

ما مر والاولى في صورة عدم التعارض ايضا ملاحظة خصوص المدح بعد ملاحظة
ما في المقام ثم البناء على الظن الحاصل عند ذلك ومن التامل فيما ذكر في التوثيق وما
ذكر هنا يظهر حال مدح علي بن الحسن بن فضال وامثاله وكذا المعارضة بين
مدحه وقدح الامامي وعكسه وغيره والثاني المدح منه ما له دخل في قوة السند
وصدق القول مثل صالح وخير ومنه ما لا دخل له في السند بل في المتن مثل
فهيم وحافظ ومنه ما لا دخل له فيهما مثل شاعر وقارئ ومنشأ صيرورة
الحديث حسنا او قويا هو الاول واما الثاني فمعتبر في مقام الترجيح والتقوية
بعدما صار الحديث صحيحا او حسنا او قويا واما الثالث فلا اعتبار له لاجل الحديث
نعم ربما يضم الى التوثيق وذكر اسباب الحسن والقوة واظهارا للزيادة
فهو من المكملات وقس على المدح حال الذم هذا وقولهم اديب او عارف
باللغة او النحو وامثالها هل هو من الاول او الثاني لعل القارئ ايضا كذلك نعم الثالث
المدح هو من باب الرواية او الظنون الاجتهادية او الشهادة على قياس
ما مر في التوثيق والبناء هنا على خصوص ملاحظة الموضع وما يظهر منه
اولى ووجهه ظ وكذا الثمرة والرابع المدح يجامع القدح بغير فساد المذهب
ايضا لعدم المنافاة بين كونه ممدوحا من جهة ومقدوحا من اخرى و
لو تحقق القدح المنافي يظهر مما ذكر في التعارض ومع تحقق غير المنافي فاما
ان يكون مما له دخل في السند او مما له دخل في المتن او المدح من الاول والقدح
من الثاني او بالعكس فالاول لو تحقق بان ذكر له وصفان لا يبعد الجمع بينهما
من ملاحظة احدهما يحصل القوة بصدقه ومن الاخرى وهن فلا اعتبار له
في الحسن والقوة نعم لو كان القدح هنا في جنب مدحه بحيث يحصل
قوة معتد بها فالظ الاعتبار وقس على ذلك حال الثاني مثل ان يكون
صالحا سيئ الفهم او الحافظة فلعله معتبر في المقام وانه كما لا يعد ضررا
بالنسبة الى الثقات والموثقين فكذا هنا مع تامل فيه انه لعل عدم
الضرر هناك من نفي التثبت والاجماع على قبول خبر العادل والمناط في
المقام لعله الظن فيكون الامر دائرا معه على قياس ما سبق واما الرابع

او من ثم ام من ثلث الظاهر
انه لا نقص عن الثالث مع
احتمال كونه من الاول

فتامل

حصهم
جملة فهيم وصالح الحافظة ممدوح
واما الثالث فمثل ق

في المقام غير معتبر والبناء على عدم القدح وعد الحديث حسنا او قويا بسبب عدم جرح له
كما مر مضافا الى اصل العدم والخامس مراتب المدح والتوثيق متفاوتة وليس اى قدر يكون
معتبرا في المقام بل القدر المعتد به في الجملة وسنشير اليه الشهيد في خالد بن
جرير وغيره فربما يحصل الاعتداد من اجتماع المتعدد وبتفاوت العدد و
الكثرة يتفاوت القوة كما ان المدايح بانفسها متفاوتة فيها فليلاحظ التفاوت
وليعتبر في مقام التقوية والترجيح ومنها قولهم ثقة في الحديث والمتعارف
والمشهور انه تعديل وتوثيق للراوي نفسه ولعل منشأه الاتفاق على ثبوت
العدالة وانه يذكر لاجل الاعتماد مطلقا على قياس ما ذكرنا في التوثيق وان الشيخ
الواحد ربما يحكم على واحد بانه ثقة وفي موضع اخر بانه ثقة في الحديث
مضافا الى انه في الموضع الاول كان ملحوظا نظره كما سيجيء في احمد بن ابراهيم
وربما قيل بالفرق بين الثقة في الحديث والثقة وليس ببالي القائل ويمكن
ان يقال بعد ملاحظة اشتراطهم ان العدالة المستفادة من الاول هي بالمعنى
الاعم وقد اشرنا وسنشير ايضا ان التي وقع الاتفاق على اشتراطها هي بالمعنى
الاعم ووجه الاستفادة استشعار العبارة وكثير من التراجم مثل احمد بن بشر
واحمد بن الحسن وابيه الحسن بن علي بن فضال والحسين بن ابي سعيد والحسين
بن احمد بن المغيرة وعلي بن الحسن بن الطاطري وعمار بن موسى وغير ذلك
الا ان المحقق نقل عن الشيخ ره انه قال يكفي في الراوي ان يكون ثقة متحرزا عن
الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه فتأمل وسيجيء في آخر الفوائد الاولى
ما ينبغي ان يلاحظ ومنها قولهم صحيح الحديث عند القدماء هو ما وثقوا بكونه
من معصوم اعم من ان يكون منشأ وثوقهم كون الراوي من الثقات او
امارات اخر ويكونوا يقطعون بصدوره عنه او يظنون ولعل اشتراطهم
العدالة على حسب ما اشرنا اليه لاجل اخذ الرواية عن الراوي من دون حاجة
الى التثبت وتحصيل امارات تورثهم وثوقا معتدا به كما ان المتاخرين ايضا
كذلك كما عرفت وما قيل من ان الصحيح عندهم قطعي الصدور قد بينا فساده
في الرسالة ثم ان صحيحهم والمعمول به عندهم لعله عموم من وجه لان ما وثقوا

بكونه

بكونه من المعصوم الموافق للتقية صحيح غير معمول به عندهم وبالي التصريح
بذلك في آخر فروع الكافي فيما رواه العامة عن امير المؤمنين ع مثلا وعلى
صحيح عندهم ويكون معمولا به كما يظهر مما نقل عن الشيخ ره انه قال في عدته
ما مضمونه هذا رواية المخالفين في المذهب عن الائمة ع ان عارضها رواية
الموثوق به وجب طرحها وان وافقها وجب العمل بها وان لم يكن ما يوافقها
ولا يخالفها ولا يعرف لها قول فيها وجب ايضا العمل بها لما روي عن الصادق ع
اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنا فانظروا الى ما رووه
عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص
بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني من العامة
عن ائمتنا ولم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه انتهى فتأمل وما ذكره غيره
عن كل القدماء واما المتاخرون فانهم ايضا بين صحيحهم والمعمول به عندهم
العموم من وجه وهو ظاهر وبين صحيحهم وصحيح القدماء العموم المطلق وقد
اثبتنا في الرسالة ولعل منشأ قصر اصطلاحهم في الصحة فيما رواه الثقات صيرورة
الاحاديث ظنية وانعدام الامارات التي تقتضي العمل بها بعنوان الضابطة
وشمل الحسن والموثقية واجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه وغير ذلك
وانما انضباطه عند البعض مطلقا او في بعض رايه الا ان ذلك البعض لم يصطلح
اطلاق الصحيح عليه وان كان قد يطلق عليه في بعض الاوقات بل لعل
الجميع ايضا يطلقون كذلك كما سنشير اليه في ابان بن عثمان تحذرا من الاختلاط
لشدة اعتمادهم في مضبوطية قواعدهم ولئلا يقع تدليس وتلبيس فتأمل وبالجملة
لا وجه للاعتراض عليهم بتغيير الاصطلاح وتخصيصه بعد ملاحظة ما ذكرنا و
ايضا عدهم الحديث حسنا او موثقا منشأه القدماء ولا وجه ولا خفاء
فيه مع ان حديث الممدوح عند القدماء ليس عندهم مثل حديث
الثقة والمهمل والضعيف البتة وكذا الموثق نعم لم يعهد منهم انه
حسن او موثق او غير ذلك والمعهود من المتاخرين فلم يكن حسنا
لم يكن فيه مشاحة البتة مع ان حسنه غير خفي ثم انه بما ذكرنا ظهر فساد

ما توهم بعض من ان قول مشايخ ثقة الرجال صحيح الحديث تعديل و
سيجيء في الحسن بن علي بن النعمان ايضا نعم هو مدح فتدبر ومنها قولهم
اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واختلف في بيان المراد فالمشهور ان
المراد صحة كل ما رواه حيث يصح الرواية اليه فلا يلاحظ ما بعده الى المعصوم
وان كان فيه ضعف وهذا هو الظاهر من العبارة وقيل لا يفهم منه الا كونه ثقة
فاعترض عليه ان كونه ثقة امر مشترك فلا وجه للاختصاص بالاجماع
المذكورين به وهذا الاعتراض بظاهره في غاية السخافة اذ كون الرجل ثقة
لا يستلزم وقوع الاجماع على وثاقته الا ان يكون المراد ما اورده بعض
المحققين من انه ليس في التعبير بها بتلك الجماعة دون غيرهم ممن لا
خلاف في عدالته فايدة وان اريد عدم وجدان خلاف منهم ففيه
ان هذا غير ظهور الوفاق مع ان سكوتهم ربما يكون فيه شيء فتدبر و
ثانيا ان اتفاق خصوص هؤلاء اعني اجماع العصابة وخصوصا ان مدعي
هذا الاجماع كش ناقلا عن مشايخه فتدبر هذا مع انه لعل عند القائل
يكون تصحيح الحديث امرا زايدا على التوثيق فتدبر وان اريد اتفاق
جميع العصابة فلا يوجد الا في مثل سلمان ممن عدالته ضرورية لا يحتاج
الاظهار واما غيرهم فلا يكاد يوجد ثقة جليل سلم عن القدح فضلا
عن ان يتحقق اتفاقهم على سلامته منه فضلا عن ان يثبت عندك فتدبر واعترض
ايضا هذا المحقق بمنع الاجماع لان بعض هؤلاء لم يدع احد توثيقه الا انه ورد
منهم قدح فيه وهذا الاعتراض ايضا فيه فتدبر وسيظهر لك بعض وجهه نعم يرد
عليهم ان تصحيح القدماء حديث شخص لا يستلزم توثيقه منهم لما مر الاشارة
اليه نعم يمكن ان يقال يبعد ان لا يكون رجل ثقة ومع ذلك اتفق جميع العصابة
على تصحيح ما رواه سيما بعد ملاحظة دعوى الشيخ الاتفاق على خلاف على
اعتبار العدالة لقبول خبرهم وان ذلك ربما يظهر من الرجال ايضا كما مر خصوصا
مع مشاهدة ان كثيرا من الاعاظم الثقات لم يتحقق الاتفاق على تصحيح حديثه
وسيجيء في عبد الله بن سنان ما يؤكد ما ذكرنا نعم لا يحصل منه الظن

الى

بكونه

بكونه ثقة اماميا بل الاعم منها كما لا يخفى ويشير اليه نقل هذا الاجماع في الحسن بن
علي وعثمان بن عيسى وما يظهر من عدة الشيخ وغيره ان المعتبر العدالة بالمعنى
الاعم كما ذكرنا فلا يقدح نسبة بعضهم الى الوقف وامثاله نعم النسبة
الى التخليط كما وقعت في ابي بصير يحيى الاسدي ربما يكون قادحة فتدبر فان
قلت المحقق في ضعف ابن بكير قلت لعله لم يعتمد على ما نقل من الاجماع
او لم يتفطن لما ذكرنا او لم يعتبر هذا الظن او عرضه من الضعف ما يشمل
الموثقية واعترض على المشهور بان الشيخ ربما يقدح فيما صح عن هؤلاء بالارسال
الواقع بعدهم وايضا المناقشة في قبول مراسيل ابن ابي عمير معروفة وفيه
ان القادح والمناقش ربما لم يثبت عندهما الاجماع او لم يثبت وجوب
اتباعه لعدم كونه بالمعنى المعهود بل كونه مجرد الاتفاق او لم يفهما على
وفق المشهور ولا يضر ذلك او لم يقنعا بمجرد ذلك والظاهر هو الاول
بالنسبة الى الشيخ لعدم ذكره اياه في كتابه كما ذكر في كش وكذا بالنسبة
الى جش وامثاله فتدبر بقي شيء وهو انه ربما يتوهم بعض من
بلطف عبارة اجماع العصابة وثاقة من روى عنه هؤلاء وفساده
ظاهر وقد عرفت الوجه نعم يمكن ان يفهم منه اعتداد بالنسبة اليه
فتدبر ومعنى رواية هؤلاء اذا صحت اليهم لا تقصر عن اكثر الصحاح و
وجهه يظهر بالتامل فيما ذكرناه ومنها قولهم اسند عنه قيل معناه
سمع عنه الحديث ولعل المراد على سبيل الاستناد والاعتماد
والا فكثير ممن سمع عنه ليس ممن اسند عنه وقال الجد المراد روى عنه
الشيوخ واعتمدوا عليه وهو كالتوثيق ولا شك ان هذا المدح احسن
من لا باس به انتهى قوله وهو كالتوثيق لا يخلو عن تامل نعم ان اراده
التوثيق بما هو اعم من العدل الامامي فلعل لا باس به فتدبر لكن لعله توثيق
من غير معلوم الوثاقة اما انه روى عنه الشيوخ كذلك حتى يظهر وثاقته
لبعد اتفاقهم على الاعتماد على من ليس بثقة او بعد اتفاق كونهم باجمعهم
غير ثقات فليس بظاهر نعم ربما يستفاد منه مدح وقوة ليس بمثابة

في العدالة

قولهم لا باس به يوجه من الوجوه ولعله لهذه قيل بل الضعف منه لو لم نقل
بافادته التوثيق وربما يتوهم بايمائه الى عدم الوثوق ولعله ليس كذلك به فتامل
ومنها لا باس به اى بمذهبه او برواياته والاول الظاهر ان ذكره مطلقا وسيجيء
مطلقا في ابراهيم بن محمد بن فارس لا باس به في نفسه ولكن ببعض من
يروى هو عنه وربما يوهم هذا الى كون المطلق قابلا للتعيين لكن
فيه تامل والله الموفق بالعناية والاظهر انه لا باس به بوجه من الوجوه ولعله
لهذه قيل بافادته التوثيق واستقربها المصنف في متوسطه ويومي اليه ما في
تلك الترجمة وترجمة بشار بن يسار ويؤيده قولهم ثقة لا باس به منه
ما سيجيء في حفص بن سالم والمشهور انه يفيد المدح وقيل بمنع افادته المدح
ايضا والعلامة عده من القسم الاول فعنده انه يفيد مدحا معتدا به فتامل
ومنها قولهم من اولياء امير المؤمنين ع وربما جعل ذلك دليلا على العدالة
وسيجيء في سليم بن قيس ولعل غيره من الائمة ايضا كذلك فتامل ومنها قولهم عين
ووجه قيل هما يفيدان التعديل ويظهر من المصنف في ترجمة حسن بن زياد و
ستذكر عن جدي في تلك الترجمة معنا واستدلاله على كونهما توثيقا وربما
يظهر ذلك قوة الامارات ايضا في الحسين بن ابي العلاء وعندي انهما يفيدان
مدحا معتدا به واقوى من هذين قولهم وجه من وجوه اصحابنا ومنها
قولهم له اصل وله كتاب وله نوادر وله مصنف اعلم ان الكتاب مستعمل في
كلامهم في معناه المتعارف وهو اعم مطلقا من الاصل والنوادر فانه يطلق
على الاصل كثيرا منها ما سيجيء في ترجمة احمد بن الحسين القلانسي واحمد بن سلمة
واحمد بن محمد عاد واحمد بن ميثم واسحق بن حريز والحسين بن ابي العلاء
وبشار بن يسار وبشر بن يسار وبشير بن مسلمة والحسن بن رباط و
غيرهم وربما يطلق الكتاب في مقابل الاصل كما في ترجمة هشام بن الحكم
ومعاوية بن حكيم وغيرهما وربما يطلق على النوادر وهو ايضا كثير منها
قولهم له كتاب النوادر وسيجيء في احمد بن الحسين بن عمر وما يدل وكذا
احمد بن المبارك وغير ذلك وكذا يطلق النوادر في مقابلة الكتاب كما في

فانه لا يخلو اصل هذا
من تامل نعم قولهم من الاولياء
ظاهر فيها فتامل به
من المحقق الداماد

ترجمة

المصنف

ترجمة ابن ابي عمير واما المصنف فالظاهر انه ايضا اعم منهما فانه يطلق على الاصل و
النوادر كما يظهر من ترجمة احمد بن ميثم وربما يطلق بازاء الاصل كما في هشام بن
الحكم وديباجة فهرست واما النسبة بين الاصل والنوادر فالاصل ان النوادر
غير الاصل وربما يعد من الاصول كما يظهر في احمد بن الحسن بن سعيد و
احمد بن سلمة وحريز بن عبد الله بقي الكلام في معرفة الاصل والنوادر
ونقل ابن شهراشوب في معالمه عن المفيد ان الامامية صنفوا من
عهد امير المؤمنين ع الى زمان العسكري ع اربعمائة كتاب تسمى الاصول انتهى

تسمية

اقول لا يخفى ان مصنفاتهم ازيد من الاصول فلا بد من وجه تسمية بعضها اصولا
دون البواقي فقيل ان الاصل ما كان مجرد كلام المعصوم ع والكتاب ما كان فيه
كلام مصنفه وايد ذلك بما ذكره الشيخ في زكريا بن يحيى الواسطي له كتاب
الفضائل وله اصل وفي التاييد نظر الا ان ما ذكره لا يخ عن قرب وظهور
واعترض بان الكتاب اعم وهذا الاعتراض سخيف لان الغرض بيان
الفرق بين الكتاب الذي ليس هو باصل ومذكور في مقابلته وبين
الكتاب الذي هو اصل وبيان سبب قصر تسميتهم الاصل في اربعمائة و
اعترض ايضا بان كثيرا من الاصل فيه كلام مصنفه وكثير من الكتب ليس
فيه ككتب سليم بن قيس وهذا الاعتراض كما تراه ليس الا مجرد دعوى
مع انه لا يخفى بعده على المطلع باحوال الاصول المعروفة نعم لو ادعى عدم
وجود كلام المصنف فيها فليس ببعيد ويمكن ان لا يضر القائل ايضا وكون
الكتاب سليم بن قيس هذا الاعتراض كما تراه ليس من الاصوليين من
اين انه علم لخطة كثير من التراجم يظهر ان الاصول ما كانت بجميعها
مشخصة عند القدماء هذا ويظهر من كلام الشيخ في احمد بن محمد بن نوح
ان الاصل تتبعا خاما وقيل وجه الفرق ان الكتاب ما كان مبوبا ومفصلا
والاصل مجمع الاخبار والاثار ورد بان كثيرا من الاصول مبوبة اقول ويقرب
من نظري ان الاصل هو الكتاب الذي جمع فيه مصنفه الاحاديث التي
رواها عن المعصوم ع او عن الراوي والكتاب والمصنف لو كان فيهما حديث

القدماء

جمع

معتمد معتبر لكان ماخوذا من الاصول غالبا وانما قيدنا بالغالب لانه ربما كان
بعض الروايات وقليلها يصل معنعنا ولا يؤخذ من اصل وبوجود مثل
هذا فيه لا يصير اصلا فتدبر واما النوادر فالظاهر انه ما اجتمع فيه احاديث
لا تنضبط في باب لقلته بان يكون واحدا او متعددا لكن يكون قليلا جدا
ومن هذا قولهم في الكتب المتعددة نوادر الصلوة ونوادر الزكوة وامثال
ذلك وربما يطلق النادر على الشاذ ومن هذا قول المفيد في رسالته على ق
في ان شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان ان النوادر هي التي لا
عمل عليها مشيرا الى رواية حذيفة لان متنها لا يوجد في شيء من الاصول
المصنفة بل هو موجود في الشواذ من الاخبار والمراد من الشاذ عند
اهل الدراية ما رواه الراوي الثقة مخالفا لما رواه الاكثر وهو مقابل المشـ
والشاذ مردود مطلقا عند بعض ومقبول كذلك عند آخرين ومنهم من فصل
بان المخالف له ان كان احفظ واضبط واعدل فمردود وان انعكس فلا
يرد لان في كل منهما صفة راجحة ومرجوحة فيتعارضان ونقل عن بعض
ان النادر ما قل روايته وندر العمل به وادعى انه الظاهر من كلام الاصحاب
ولا يخفى من تامل ثم اعلم انه عد خالي وجدي على ما هو ببالي ان كون
الرجل ذا اصل من اسباب الحسن وعندي فيه تامل لان كثيرا من مصنفي
اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وان كان كتبهم معتمدة
على ما صرح به في اول الفهرست وايضا الحسن بن صالح بن حي بتري متروك
العمل بما يختص بروايته على ما صرح به في التهذيب مع انه صاحب الاصل وكذلك
على بن ابي حمزة البطائني مع انه ذكر فيه ما ذكر الى غير ذلك وقد بسطنا
الكلام في المقام في الرسالة نعم المفيد في مقام مدح جماعة في رسالة
الرد على الصدوق قال وهم اصحاب الاصول المدونة لكن استفادة الحسن
من هذا لا يخفى من تامل فيما بعد ملاحظة ما ذكرنا فتدبر مع ان في جملة الجماعة
ابا الجارود وعمار الساباطي وسماعة ثم ان الظاهر ان اضعف من ذلك كون
الرجل ذا كتاب من اسباب الحسن قال في المعراج كون الرجل ذا كتاب لا يخرجه

عن

عن الجهالة الا عند بعض لا يعتد به هذا والظاهر ان كون الرجل صاحب اصل يفيد
حسنا لا الحسن الاصطلاحي وكذا كونه كثير التصنيف وامثال ذلك بل كونه ذا كتاب
ايضا يشير الى حسن ما ولعل ذلك مرادهم مما ذكروا وسيجيء عن البلغة في
الحسن بن ايوب ان كون الرجل صاحب الاصل يستفاد منه مدح ما فلاحظ
وتامل ومنها قولهم مضطلع بالرواية اي قوي وعال عليها ومثل ذلك ولا يخفى
افادة المدح ومنها قولهم سليم الجنبة وقيل معناه سليم الاحاديث والطريقة
ومنها قولهم خاصي وقد اخذه خالي مدحا ولعله لا يخلو من تامل لاحتمال ارادة
كونه من الشيعة في مقابل قولهم عامي خواصهم ولكون المراد من العامي ما هو
في مقابل الخاصي لعله بعيد فتامل ومنها قولهم قريب الامر وقد اخذه اهل
الدراية مدحا ويحتاج الى التامل ومنها قولهم ضعيف وعند الاكثر فيه هو نوع من
القدح في نفس الرجل ويحكمون به بسببه ولا يخفى من ضعف لما سنذكر
في داود بن كثير وسهل بن زياد واحمد بن محمد بن خالد وغيرهم في ابراهيم
بن يزيد جعل كثرة الارسال ذما وقدحا وفي جعفر بن محمد بن مالك الرواية
عن الضعفاء والمجاهيل من عيوب الضعفاء وفي محمد بن الحسن بن عبد الله
روى عنه البلوي والبلوي رجل ضعيف الى قوله مما يضعفه وفي جابر روى
عنه جماعة غمز فيهم وضعفوا الى غير ذلك ومثل ما في ترجمة محمد بن عبد الله
الجعفري والمعلى بن خنيس وعبد الكريم بن عمرو والحسن بن راشد و
غيرهم فتامل وبالجملة كما ان تضعيفهم غير مقصور على العدالة فكذا تضعيفهم
غير مقصور على الفسق وهذا غير خفي على من تتبع وتامل وقال جدي
نريهم يطلقون الضعيف على من يروي عن الضعفاء ويرسل الاخبار
انتهى ولعل من اسباب الضعف عندهم قلة المحافظة وسوء الضبط
والرواية من غير اجازة والرواية عمن لم يلقه واضطراب الفاظ الرواية و
ايراد الرواية التي ظاهرها الغلو او التفويض او الجبر او التشبيه وغير ذلك كما هو
في كتبنا المعتبرة بل هي مشحونة منها كالقرآن مع ان عادة المصنفين ايرادهم
جميع ما رووه كما يظهر من طريقتهم مضافا الى ما ذكروه في اول الفقيه و

البلغة

غيره وكذا من أسباب رواية فاسد العقيدة عنه وعكسه بل وربما كان مثل الرواية بالمعنى ونظائره سببا وبالجملة أسباب قدح القدماء كثيرة وسنشير الى بعضها وغير خفي ان امثال ما ذكر ليس منافيا للعدالة وسيجيء في ذكر الطيارة والمفوضة والواقفية وغيرهم ما يؤكد وكذا في ترجمة ابراهيم بن عمر وفي ذكر مضطرب الحديث وغيرهم ثم اعلم انه فرق بين قولهم ثقة وقولهم صح في الحديث فالحكم بالقدح منه اضعف وسيجيء في سهل بن زياد وقال جدي العالم في اصطلاحهم انه صح في الحديث اي يروي عن كل احد انتهى فتأمل ومنها قولهم كان من الطيارة ومن اهل الارتفاع وامثالهما والمراد انه كان غاليا واعلم ان الظاهر ان كثيرا من القدماء سيما القميين منهم وغض كانوا يعتقدون للائمة منزلة خاصة من الرفعة والجلالة ومرتبة معينة من العصمة والكمال بحسب اجتهادهم ورأيهم وما كانوا يجوزون التعدي عنها ارتفاعا وغلوا على حسب معتقدهم حتى انهم جعلوا مثل نفي السهو عنهم غلوا بل ربما جعلوا مطلق التفويض اليهم او التفويض الذي اختلف فيه كما سنذكره او المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم او الاغراق في شأنهم واجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص واظهار كثير قدرة لهم وذكر علمهم بمكنونات السماء والارض ارتفاعا او مورثا للتهمة به سيما ان الغلاة كانوا مختفين في الشيعة مخلوطين بهم مدلسين وبالجملة الظاهر ان القدماء كانوا مختلفين في المسائل الاصولية ايضا فربما كان شيء عند بعضهم فاسدا او كفرا او غلوا او تفويضا او جبرا او تشبيها او غير ذلك وكان عند آخر مما يجب اعتقاده او لا هذا ولا ذاك وربما كان منشأ جرحهم بالمذكور وجدان الرواية الظاهرة فيها منهم كما اشرنا آنفا او ادعاء ارباب المذاهب كونه منهم او روايتهم عنه وربما كان المنشأ روايته المناكير عنه الى غير ذلك فعلى هذا ربما يحصل التأمل في جرحهم بامثال الامور المذكورة ومما ينبه على ما ذكرنا ملاحظة ما سيذكر في تراجم كثيرة مثل ترجمة ابراهيم بن هاشم واحمد بن محمد بن نوح

والغضائري | وكان يعدون التعدي عنها صح | آخر ممدوح

و

واحمد بن محمد بن ابي نصر ومحمد بن جعفر بن عون وهشام ابن الحكم والحسين بن شاذويه والحسين بن يزيد وسهل بن زياد وداود بن كثير ومحمد بن اورمة ونصر بن الصباح وابراهيم بن عمر وداود بن القاسم ومحمد بن عيسى بن عبيد ومحمد بن سنان ومحمد بن علي الصيرفي ومفضل بن عمر وصالح بن عقبة ومعلى بن خنيس وجعفر بن محمد بن مالك واسحق بن محمد البصري واسحق بن محمد بن الحسن وجعفر بن عيسى ويونس بن عبد الرحمن وعبد الكريم بن عمرو وغير ذلك وسيجيء في ترجمة ابراهيم بن عمر وغيره ضعف تضعيفات غض فلاحظ وفي ابراهيم بن اسحق وسهل بن زياد وضعف تضعيف احمد بن محمد بن عيسى مضافا الى غيرهما من التراجم ثم اعلم انه وغض ربما ينسبان الراوي الى الكذب ووضع الحديث بعد ما نسباه الى الغلو وكانه لروايته ما يدل عليه ولا يخفى ما فيه وربما كان غيرهما ايضا كذلك فتأمل ومنها رميهم الى التفويض وللتفويض معان بعضها لا تأمل للشيعة في فساده وبعضها لا تأمل لهم في صحته وبعضها ليس من قبيلهما والفساد كفرا كان او لا ظاهر الكفرية او لا ونحن نشير اليها مجملا الاول سيجيء ذكره في آخر الكتاب عند ذكر الفرق الثاني تفويض الخلق والرزق اليهم ولعله يرجع الى الاول وورد فساده عن الصادق ع والرضا ع الثالث تفويض تقسيم الارزاق ولعله مما يطلق عليه والرابع تفويض الاحكام والافعال اليه بان يثبت ما رآه حسنا ويرد ما رآه قبيحا فيجيز الله تعالى اثباته ورده مثل اطعام الجد السدس واضافة الركعتين في الرباعيات والواحدة في المغرب والنوافل اربعا وثلثين سنة وتحريم كل مسكر عند تحريم الخمر الى غير ذلك وهذا محل اشكال عندهم لمنافاته لظاهر وما ينطق عن الهوى وغير ذلك لكن الكليني ره قايل به والاخبار الكثيرة واردة فيه ووجه بانها تثبت من الوحي الا ان الوحي تابع ومجيز فتأمل الخامس تفويض الارادة بان يريد شيئا لحسنه ولا يريد شيئا لقبحه كارادة تغيير القبلة فاوحى الله بما اراد السادس تفويض القول بما هو

ورد | ينطق

اصلح له وللخلق وان كان الحكم الاصلي خلافه كما في الصورة النقية السابع تفويض
امر الخلق بمعنى انه اوجب عليهم طاعته في كل ما يامر وينهى سواء علموا وجه
الصحة ام لا بل ولو كان بحسب نظرهم عدم الصحة بل الواجب عليهم
القبول على وجه التسليم وبعد الاحاطة بما ذكر هنا وما ذكر سابقا عليه
يظهر ان القدح بمجرد رميهم الى التفويض لعله لا يخلو عن اشكال وسيجيء في
محمد بن سنان ما سنشير اليه بخصوصه فتدبر ومنها رميهم الى الوقف اعلم ان
الواقفة هم الذين وقفوا على الكاظم ع كما سيجيء في آخر الكتاب عند ذكر الفرق
وربما يطلق لهم الممطورة ايضا اي الكلاب المبتلة من المطر كما هو الظاهر وجه
الاطلاق فتدبر وربما يطلق الوقف على من وقف على غير الكاظم من الائمة
وسنشير اليه في يحيى بن القاسم لكن الاطلاق ينصرف الى من وقف على الكاظم ع
ولا ينصرف الى غيرهم الا بالقرينة ولعل من جملتها عدم دركه للكاظم ع
وموته قبله او في زمانه مثل سماعة بن مهران لما نقل عنه انه مات و
علي بن حيان ويحيى بن القاسم لكن سيجيء عن المص في يحيى بن القاسم جواز
الوقف قبله وحصوله في زمانه وقال الجد للواقفة صنفان صنف منهم وقفوا
عليه في زمانه بان اعتقدوا كونه قائم آل محمد وذلك الشبهة حصلت
لهم مما ورد عنهم وعن ابيه ع انه صاحب الامر ولم يفهموا ان كلا منهم صاحب
الامر يعني امر الامامة ومنهم سماعة بن مهران لما نقل عنه انه مات في زمانه و
غير معلوم كفر مثل هذا الشخص لانه عرف امام زمانه ولم يجب معرفة
الامام الذي بعده نعم لو سمع ان الامام بعده ولم يعتقد كان كافرا انتهى و
يشير الى ما ذكره ان الشيعة في فرط حب الائمة وشدة تمنيهم اياها وبسبب
الشدايد والمحن التي كانت عليهم وعلى ائمتهم من القتل والخوف وساير
الاذيات وكذا من بغضهم اعدائهم الذين يرون الدولة وبسط اليد
التسلط وساير نعم الدنيا عندهم الى غير ذلك كانوا دائما مشتاقين الى
دولة قائم آل محمد التي يملأ الدنيا قسطا متسلين انفسهم لظهوره متوقعين
لوقوعه عن قريب وهم كانوا يسئلون عن خواطرهم حتى قيل ان الشيعة

الوقف

ثم

تربي بالاماني ومما دل على ذلك ما سنذكر في ترجمة يقطين فلاحظ ومن ذلك
انهم كانوا كثيرا ما يسئلونهم عن قائمهم فربما قال واحد منهم فلان يعني الذي
بعدهم وما كان يظهر لاحدهم من القائم مصلحة لهم وتسلية لخواطرهم
سيما بالنسبة الى من علم عدم بقائه الى ما بعد زمانه كما وقع من الباقر ع بالنسبة
الى جابر في الصادق ع كما سنذكر في ترجمة عنبسة وربما كانوا يشيرون الى احدهم
وهم من فرط ميل قلوبهم وزيادة حرصهم ربما كانوا لا يتفطنون ولعل
عنبسة وجمع بعضها آخر كانوا كذلك ومما يشير الى ما ذكره ايضا التامل فيما سنذكر
في ترجمة الى جرير القمي وابراهيم بن موسى بن جعفر وغيرهما ومر في
الفائدة الاولى مما ينبه على ذلك فتدبر هذا ولكن سنذكر في ترجمة سماعة
ويحيى بن القاسم وغيرهما انهم رووا ان الائمة اثنا عشر ولعل هذا الدليل
ما ذكره ويمكن ان يكون نسبة الوقف الى امثالهم من ان الواقفة تدعي كونه
منهم اذ اكثروا من الرواية عنه كما قلنا في قولهم ضض وسيجيء في عبد الكريم
بن عمرو وانما من رواياتهم عنه ما تضمن الوقف لعدم فهمهم روايته
كما سيجيء في سماعة وامثال ذلك وكيف كان فالحكم بالقدح بمجرد رميهم
الى الوقف لعدم فهمهم بالنسبة الى الجماعة الذين لم يبقوا الى ما بعد زمان ظم ع
ومن روى ان الائمة اثنا عشر لا يخلو عن اشكال وكذا بالنسبة الى من روى
الى الرضا ع ومن بعده لما سنذكر في ابراهيم بن عبد الحميد انهم ما كانوا يروون
عنهم الى غير ذلك من امثال ذلك فتدبر ومما ذكر ظهر ان الناووسية ايضا
حالهم حال الواقفة وسيجيء ذلك في الجملة عن المص في ابان بن عثمان
ولعل مثل الفطحية ايضا كان كذلك لما مر في الفائدة الاولى وبالجملة لا بد في
مقام المدح من ان يتفطن بامثال ما ذكر ويتامل سيما بعد ملاحظة
ما اوردنا في ذكر الطيارة ثم اعلم انهم ربما يقولون واقفي لمن لم يدرك
ابا الحسن ع كما سيجيء في علي بن حسان ومثل هذا يحتمل عدم بقائه الى
زمانه كما بالنسبة الى سماعة ومن ماثله وعدم وجوده كبيرا في زمانه
حتى يصل الى خدمته بل كان بعده كما سيجيء في حنان بن سدير ومحمد

عدم ملاقاته على بعد فلا بد من ملاحظة الطبقة وغيرها مما يعين بل
لعل الاحتمال الثاني اقرب فالمراد في علي بن الحسن هذا الاحتمال على اي تقدير
فتدبر ومنها قولهم ليس بذاك وقد اخذه خالي ذما ولا يخفى على من تامل لاحتمال
ان يراد انه ليس بحيث يوثق به وثوقا تاما وان كان فيه نوع وثوق من
قبيل قولهم ليس بذاك ولعل هذا هو الظاهر فيشعر الى نوع مدح فتدبر ومنها
قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث وليس نقي الحديث ويعرف
حديثه وينكر ويغمز عليه في حديثه او في بعض حديثه وليس حديثه
بذلك النقي وهذه وامثالها ليست بظاهرة في القدح في العدالة كما مر في
قولهم ضعيف وسيجيء في احمد بن محمد بن خالد واحمد بن عمر وغيرهما فليست
من اسباب الجرح وضعف الحديث على طريقة المتاخرين نعم هي اسباب
المرجوحية معتبرة في مقام ما كما اشرنا في الفائدة الاولى ثم لا يخفى ان منها
تفاوتا في المرجوحية فالاول اشد بالقياس الى الثاني وهكذا وعلى هذا
القياس غيرها من اسباب الذم وكذا اسباب الرجحان فتدبر ومنها قولهم
القطعي وسيجيء معناه مع ما فيه في الحسين بن محمد بن الفرزدق ومنها ابو
العباس الذي يذكره جش بالاطلاق قيل هو مشترك بين ابن نوح وابن
عقدة وليس كذلك بل هو ابن نوح كما ستعرف في ابراهيم بن عمر اليماني
ومنها قول العلامة في صه عندي فيه توقف وسنذكر ما فيه في يحيى
بن محمد الاندي ومنها قولهم من اصحابنا وربما يظهر من عباراتهم عدم
اختصاصه بالفرقة الناجية كما سيجيء في عبد الله بن جبلة ومعاوية بن
حكم وقال الشيخ في اول ست كثير من مصنفي اصحابنا اصحاب الاصول ينتحلون
المذاهب الفاسدة ومنها قولهم مولى وبحسب اللغة له معان معروفة
واما في المقام فسيجيء في ابراهيم بن ابي محمود عن الشهيد الثاني انه يطلق
على غير العربي الخالص وعلى المعتق وعلى الحليف والاكثر في هذا الباب
ارادة المعنى الاول انتهى والظاهر انه كذلك الا انه يمكن ان يكون المراد منه
النزيل كما قال جدي في مولى الجعفي فعلى هذا لا يحمل على معنى الا بالقرينة

ومع انتفائها فالراجح لعله الاول لما ذكر الفائدة الثالثة في سائر امارات
الوثاقة والمدح والقوة ومنها كون الرجل من مشايخ الاجازة والمتعارف عده
من اسباب الحسن وربما يظهر من جدي دلالته على الوثاقة وكذا من المصـ
في ترجمة الحسن بن علي بن زياد وقال المحقق البحراني مشايخ الاجازة في
اعلى درجات الوثاقة والجلالة وما ذكره لا يخلو عن قرب لان قولهم
في اعلى درجاتها غير ظاهر وقال المحقق الشيخ محمد عادة المصنفين عدم
توثيق الشيوخ وسيجيء في ترجمة محمد بن اسمعيل النيشابوري عن الشهيد
الثاني ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وعن المعراج
ان التعديل بهذه الجهة طريقة كثير من المتاخرين الى غير ذلك فلاحظ
هذا واذا كان المستجيز ممن يطعن على الرجال في روايتهم عن المجاهيل
والضعفاء وغير الموثقين فدلالة استجازته على الوثاقة في غاية الظهور
سيما اذا كان المجيز من المشاهير وربما يفرق بينهم وبين غير المشاهير
يكون الاول من الثقات والعلماء ليس بشيء وقد مر في الفائدة الاولى
ماله دخل في المقام ومنها كونه وكيلا للائمة وسنذكر في ترجمة ابراهيم
سلام ومنها ان يكون ممن يترك رواية الثقة او الجليل او يأول ليحتجا
بروايته ويرجحها عليها او كذا لو خصص الكتاب بها والجمع عليها بها كما
اتفق كثيرا وكذا الحال فيما لو خصص الكتاب والاجماع من الادلة
ومنها ان يؤتى بروايته بازاء روايتهما او غيرهما من الادلة فيتوجه
يجمع بينهما او يطرح من غير جهة وهذه كالسابقة كثيرة والسابقة اقوى
منها فتدبر ومنها كونه كثير الرواية وهو موجب للعمل بروايته مع عدم
الطعن عند الشهيد كما سنشير اليه في ترجمة الحكم بن مسكين وسنذكر
في ترجمة علي بن الحسين السعدابادي عن جدي كان الظاهر انه لكثرة الرواية
عد جماعة حديثه من الحسان وقريب من ذلك في الحسن بن زياد
الصيقل عن خالي وفي ترجمة ابراهيم بن هاشم انه من شواهد الوثاقة وعن
العلامة فيها انه من اسباب قبول الرواية ويظهر من كثير من التراجم

كونه من اسباب المدح والقوة مثل عباس بن عامر وعباس بن هاشم وفارس
بن سليمان واحمد بن محمد بن عامر واحمد بن ادريس والعلاء بن رزين وجبرئيل
بن احمد والحسن بن عقيل والحسين بن عبد الله واحمد بن عبد الواحد واحمد
بن محمد بن سليمان واحمد بن محمد بن علي بن عمر وغيرها وكذا في الفائدة
التاسعة في آخر الكتاب واولى منه كونه كثير السماع كما يظهر من التراجم
ويظهر في احمد بن عبد الواحد ومنها كونه ممن يروي عنه او كتابه جماعة
من الاصحاب ولا يخفى كونه من امارات الاعتماد ويظهر مما سيذكر في عبد
الله بن سنان ومحمد بن سنان وغيرهما مثل الفضل بن شاذان وغيره بل لا يخطر
اشتراطهم العدالة في الراوي على ما مر يقوى كونه من امارات العدالة
سيما وان يكون الراوي عنه كلا او بعضا ممن يطعن على الرجال في روايتهم
عن المجاهيل والضعفاء بل الظاهر من ترجمة عبد الله عن جش انه كذلك فتأمل
وما في بعض التراجم مثل صالح بن الحكم من تضعيفه مع ذكره ذلك لا يضر
اذ لعله ظهر ضعفه عليه من الخارج وان كان الجماعة معتمدين عليه
والتخفيف في الامارات الظنية غير عزيز وغير مضر كما مر في الفائدة
الاولى فتأمل ومنها روايته عن جماعة من الاصحاب وربما يومي في ترجمة
اسمعيل بن مهران وجعفر بن عبد الله رأس المذري الى كونه من المؤيدات
ومنها رواية الجليل عنه وهو امارة الجلالة والقوة وسيذكر عن ق ره في
ترجمة احمد بن محمد بن عيسى وسيجئ التحقيق في محمد بن اسمعيل البندقي
ونشير اليه في ترجمة سهل بن زياد وابراهيم بن هاشم وغيرهما واذا
كان الجليل ممن يطعن على الرجال في الرواية عن المجاهيل ونظائرها فربما يشير روايته
عنه الى الوثاقة ومنها رواية الاجلاء عنه وفيه مضافا الى ما سبق انه من امارات
الوثاقة ايضا كما لا يخفى على المطلع برواياتهم واشرنا الى وجهه ايضا سيما وان
يكونوا كلا او بعضا ممن يطعن بالرواية عن المجاهيل وامثالها كما ذكروا اذا
كان رواية جماعة من الاصحاب تشير الى الوثاقة كما مر فرواية اجلائهم
بطريق اولى فتدبر ومنها رواية صفوان بن يحيى وابن ابي عمير عنه فانهما

امارة

امارة الوثاقة لقول الشيخ في العدة انهما لا يرويان الا عن ثقة ويجئ عن المص
في ترجمة ابراهيم بن عمر انه يؤيد التوثيق رواية ابن ابي عمير عنه ولو
بواسطة حماد وفي ترجمة ابن ابي الاغر النخاس ان رواية ابن ابي عمير وصفوان
عنه يشهدان على نوع اعتبار واعتداد وعن المحقق الشيخ محمد قيل مدحهما ما
يشعر بالقبول في الجملة والفاضل الخراساني في ذخيرته يجري مسلكه على
القبول من هذه الجهة ويظهر في صفوان وبن ابي عمير احمد بن محمد بن ابي
نصر لما ستعرف في ترجمته وقريب منهم رواية علي بن الحسن الطاطري
لما سيظهر في ترجمته ايضا وسلك الفاضل جرى على هذا ايضا ومنها رواية
محمد بن اسمعيل بن ميمون او جعفر بن بشير عنه او روايته عنهما فان
كل منهما امارة التوثيق لما ذكر في ترجمتهما ومنها كونه ممن يروي عن الثقات
فانه مدح وامارة للاعتماد كما هو ظ ويظهر من ترجمتهما وغيرها ومنها
رواية علي بن الحسن بن فضال ومن ماثله عن شخص فانها من المرجحات
المذكور في ترجمتهم ومنها اخذه معرفا للثقة والجليل مثل ان يقال في
مقام تعريفهما انه اخو ثلاث او ابوه او غير ذلك [illegible] من المقويات
وفاقا للمحقق الشهير بالداماد على ما يجيء ومنها كونه ممن يكثر الرواية
عنه ويفتي بها فانه امارة الاعتماد عليه كما هو ظ وسنذكر عن المحقق
في ترجمة السكوني اعتراف به واذا كان مجرد كثرة الرواية يوجب العمل
بروايته بل هو من شواهد الوثاقة كما مر فيما نحن فيه بطريق اولى و
كذا رواية جماعة من الاصحاب لكونه من اماراتها على ما ذكر ههنا بطريق
اولى ومنها رواية الثقة عن شخص مشترك الاسم واكثاره منها
مع عدم اتيانه بما يميزه عن الثقة فانه امارة الاعتماد عليه من عدم
اعتنائه سيما اذا كان الراوي ممن يطعن على الرجال بروايتهم عن
المجاهيل او يكون الرواية عنه كثيرة ولحد من المشايخ ومنها
اعتماد شيخ على شخص وهو امارة الاعتماد عليه كما هو ظ ويظهر عن
جش وصه في علي بن محمد بن قتيبة فاذا كان جمع منهم اعتمد وافي تقوية

والحسن بن حمزة زاد

بل يظهر منها

تأمل

بل مع جعفا

عن المجاهيل

نقطة

يزد الراوي

معتمد بها من الاعتماد وربما يشير الى الوثاقة سيما اذا كان كثيرة منهم الاعتماد
خصوصا بعد ملاحظة ما نقل من اشتراطهم العدالة وخصوصا اذا كان
ممن يطعن في الرواية عن المجاهيل ونظايرها ومنها اعتماد القميين عليه
او روايتهم عنه فانه امارة الاعتماد بل الوثاقة ايضا كما سيجيء في ابراهيم
ابن هاشم واحمد بن محمد بن عيسى لما سيجيء في ابراهيم بن اسحق وابن الوليد
لما سيجيء في ترجمته ويقرب من ذلك اعتماد غض عليه وروايته
عنه ومنها ان يكون روى بانه كلها او جلها مقبولة او سديدة ومنها وقوعه
في سند حديث وقع اتفاق الكل او الجل على صحته فانه اخذه دليلا على
الوثاقة كما سيجيء في احمد بن اسماعيل البندقي واحمد بن عبد الباقي وغيره
ومنها وقوعه في سند حديث يطعن من غير جهته فربما يظهر من بعض و
ثاقته ومن بعض مدحه وقوته ومن بعض عدم معلومية جهته فتامل و
منها كتب الكافي وكذا الفقيه من الرواية عنه فانه ايضا اخذه دليلا على
الوثاقة وسيجيء في محمد بن اسمعيل البندقي ومنها قولهم معتمد الكتاب
وربما جعل ذلك مقام التوثيق كما سنشير اليه الآن في حفص بن غياث مع
التامل فيه ومنها قولهم بصير في الحديث والرواية فانه من اسباب المدح
ويظهر من التراجم مثل احمد بن علي بن عباس واحمد بن محمد بن الربيع
ومنها قول صاحب فلان اي واحد من الائمة فان فيه اشعارا بمدح
كما يظهر في المص في ترجمة ادريس بن زيد وغيرها واخذه غيره ايضا كذلك
فان الظاهر ان اظهارهم ذلك لاظهار كونه ممن يعتني به ويعتد بشأنه
وربما زعم بعض انه يدل على التوثيق وفيه نظر ظاهر ومنها قولهم مولى
فلان اي واحد منهم ولعل اظهار ذلك ايضا للاعتناء بشانهم وسيجيء
في ترجمة معتب ما يشير اليه ثم موالي الص ع الآن في ترجمة مسلم مولاه
وورد مدحه ومنها قولهم فقيه من فقهائنا فانه هو يفيد العدالة بلا
شبهة ويشير الى الوثاقة والمفصل بل العدل الاكثر لعدة من امارات اما
لعدم الدلالة عنده او لعدم نفع مثل تلك وكلاهما ليس بشيء بل ربما

يكون

يكون انفع من بعض توثيقاتهم فتامل ولاحظ ما ذكرناه ولاحظ في الفوائد
وهذه الفائدة وعبارة جش في اسماعيل بن عبد الخالق يشير الى ما ذكرناه
فلاحظ وتامل وقريب مما ذكر قولهم فقيه فتامل ومنها قولهم فاضل دين
وسيجيء في جش علي بن فضال الحالة ومنها قولهم اوجه من فلان او
اصدق او اوثق ونظايرها ويكون فلان ثقة وسيجيء الاشارة
الى حاله في الحسين بن ابي العلاء ومنها قولهم شيخ الطايفة وامثال ذلك
واشارتها الى الوثاقة ظاهرة مضافا الى العدالة بل اولى من الوكالة وشيخية
الاجازة وغيرهما مما حكموا بشهادته على الوثاقة سيما بعد ملاحظة ان
كثيرا من الطايفة ثقات فقهاء فحول اجلة وبالجملة كيف يرضى مصنف
ان يكون شيخ الطايفة في امثال المقامات فاسقا ومر في الفائدة الاولى
ماله دخل في المقام فلاحظ ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة ومن
ماثلهما ومر في الفائدة الاولى واما توثيق ابن نمير ومن ماثله فلا يبعد
حصول قوة منه بعد ملاحظة اعتداد المشايخ به واعتمادهم عليه
كما سيجيء في اسمعيل بن عبد الرحمن وحماد بن شعيب وحميد بن
حماد وجميل بن عبد الله وعلي بن حسان والحكم بن عبد الرحمن
وغيرهم سيما اذا ظهر تشيع من وثقوه كما في كثير من التراجم وخصوصا
اذا اعتضد الموثق بتشيعه وعلى توثيقهم مدحهم وتعظيمهم ومنها
توثيق علامة وابن طاوس ونظايرهما وتوقف المحقق الشيخ محمد
في توثيقات العلامة وصاحب المعالم في توثيقاته وتوثيقات ابن طاوس
وكذا الشهيد ولا يبعد ايضا ان غيرهم توقف بل توقف في نظايرهما
ايضا ولعله ليس في موضعه لحصول الظن منها والاكتفاء به كما مر في الفائدة
الاولى واعترض بعض عليهم بان العادل اخبرنا بالعدالة او شهد بها
فلابد من القبول انتهى فتامل نعم لو كان في مقام امارة مشيرة الى توهم منهم
فالتوقف فيه كما هو الحال في غيرها وقصدهم توثيقهم في توثيقات القدماء
غير ظاهر بل ربما يكون الظاهر خلافه كما يظهر من غير واحد من التراجم مع

ان القصد ايض غير ظ فتدبر ومنها توثيقات ارشاد المفيد وعدّ من استفادة
العدالة منها لايخ من تامّل كما لا يخفى على المتأمل في الارشاد في مقامات التوثيق
نعم يستفاد منها القوة والاعتماد وان كان ما سنذكر في محمد بن سنان عنه
ربما يأبى عنها ايض لكن يمكن العلاج وسيجيئ في ترجمته فلاحظ والمحقق الشيخ
محمد ايض تامل فيها لكن قال في وجهه لتحققها بالنسبة الى جماعة اختصهم
من دون كتب الرجال بل وقع التصريح بضعفهم عن غيره على وجه يقرب الاتفاق
ولعل مراده من التوثيق ما اخذ انتهى وفي العلة نظر فتدبر ومنها رواية الثقة
الجليل عن غير واحد او عن رهط مط او مقيدا بقولهم من اصحابنا وعندك
ان هذه الرواية قوية غاية القوة بل واقوى من كثير من الصحاح وربما
بعد من الصحاح بناء على انه يبعد ان لا يكون فيهم ثقة وفيه تامل وقال
المحقق الشيخ محمد اذا قال ابن ابي عمير عن غير واحد عدّ روايته في الصحيح
حتى عند من لم يعمل بمراسيله وقال في آخر لا يضر ارسالها الا ان في قوله
غير واحد اشعارا بثبوت مدلولها عنده وفي تعليله تامل فتدبر ومنها رواية
الثقة او الجليل عن اشياخه فان علم ان فيهم ثقة فالظ صحة الرواية
لان هذه الاضافة تفيد العموم والا فان علم انهم مشايخ الاجازة او فيهم من
جملتهم فالظ ايض صحتها وقد عرفت الوجه وكذا الحال فيما اذا كانوا او كان
فيهم من هو مثل مشايخ الاجازة والا فهي قوية غاية القوة مع احتمال الصحة
لبعد الخلو عن الثقة هذا ورواية محمد ويه عن اشياخه من قبيل الاول
لان من جملتهم العبيدي وهو ثقة على ما نشير في ترجمته وايض يروي عن
الثقة وهو من جملة الشيوخ فتدبر ومنها ذكر الجليل شخصا مترضيا
او مترحما وعن خفي حسن ذلك الشخص بل جلالته واعتد به المص بل و
غيره ايض ومنها ان يروي عن رجل محمد بن يحيى ولم يكن من جملة ما استثنوه
كما سيجيئ في ترجمته فانه امارة الاعتماد عليه بل وربما يكون امارة الوثاقة
على ما يشير اليه الم فيما يذكر في تلك الترجمة وترجمة محمد بن عيسى وما سننبه
عليه هناك وكذا ما ذكر في سعد بن عبد الله وما نبهنا عليه في ابراهيم بن

هاشم واسمعيل بن مرار وغيرهما وعلى كونه امارة الاعتماد عن واحد من
من المحققين مثل الفاضل الخراساني وغيره ومنها ان يكون للصدوق طريق
الى رجل وعند خالي انه ممدوح لذلك والظ ان مراده منه ما يقتضي الحسن
بمعنى الاعم لا المعهود المصطلح عليه ومنها ان يقول الثقة لا احسبه الا فلانا
اي ثقة ممدوحا وظاهرهم العمل به والبناء عليه وفيه تامل لان حجية
الظن من دليل وما نحن فيه تحقق مثله في المقام الاجماع وتحققه في غاية
البعد كذا قال المحقق الشيخ محمد وفيه تامل ظ ومنها ان يقول الثقة
حدثني الثقة وفي افادته التوثيق كما هو المعتبر خلاف معروف وحصول
الظن منه ظ واحتمال كونه قدحا في الواقع لا يمنع الظن فضلا عن
احتمال كونه ممن ورد فيه قدح كما هو الحال في ساير التوثيقات فتم وربما
يقال الاصل تحصيل العلم ولما تعذر يكتفى بالظن الاقرب وهو الحاصل بعد
البحث ويمكن ان يقال مع تعذر البحث يكتفى بالظن كما هو الحال في التوثيقات
وساير الادلة والامارات الاجتهادية ومما يدل على ذلك دل على هذا
ايض ومر ان تبدل الظن متفاوتة جدا وكون المعتبر هو اقوى مراتبه لم
يقل به احد مع انه على هذا لا يكاد يوجد حديث صحيح بل ولا يوجد
وتخصيص خصوص ما اعتبرت من الكتب معتبرا دون ما هو ادون
الى ان يبلغ ابتداء مع انه ربما يكون الظن الحاصل في بعض التوثيقات بهذا
الحد بل وادون فتدبر ومنها ان يكون الراوي ممن ادعي اتفاق الشيعة
على العمل بروايته مثل السكوني وحفص بن غياث وغياث بن كلوب
ونوح بن دراج ومن ماثلهم من العامة مثل طلحة بن زيد وغيره
وكذا مثل عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران وبني فضال والطاطريين
وعمار الساباطي وعلي بن ابي حمزة وعثمان الساباطي وعيسى من غير
العامة فان جميع هؤلاء مثل الشيخ عمل الطائفة بما يروونه وربما ادعى
بعض ثبوت الموثقية من نقل الشيخ هذا ولذا حكموا بكون علي بن
ابي حمزة وكذا السكوني موثقين ومن ماثله وربما يجعل ذلك

بار هذا الحد

من الشيخ شهادة وقال المحقق الشيخ محمد الاجماع على العمل برواياتهم لا يقتضي
التوثيق كما هو واضح اقول يبعد ان لا يكون ثقة على قياس ما ذكر في قولهم
اجتمعت العصابة وقال ايض شيخنا ابو جعفر في مواضع من كتبه ات الامامية
مجمعة على العمل برواية السكوني وعمار ومن ماثلهما الثقات ثم قال والظن
ان توثيق السكوني اخذ من قول الشيخ ره ومن ماثلهما من الثقات واحتمال ان
يريد من ماثلهما من مخالفي المذهب الثقات لان السكوني ثقة ممكن وان
بعد الا ان عدم توثيقه في الرجال يؤيده ولا يخفى ما فيه على انه هو قال
في العدة بجواز العمل برواية الواقفية والفطحية اذا كانوا ثقات في النقل
وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين
وتحرجهم عن الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا
الائمة ع نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو فضال من المتاخرين
وبني سماعة ومن شاكلهم انتهى ومر في الفائدة الاولى والثانية ما ينبغي
ان يلاحظ على ان نقول الظن الحاصل من عمل الطائفة اقوى من الموثقية
بمراتب ولا اقل من التساوي وكون العمل برواية الموثق جهة عدالته
محل تامل كما مر الاشارة اليه وسيجيء في السكوني وغيره منهم ما يزيد
على ذلك ومنها وقوع الرجل في السند الذي حكم ة بصحة حديثه فانه
حكم بعض توثيقه من هذه الجهة ومنهم المص في ترجمة الحسن بن
متيل وابراهيم بن مهزيار واحمد بن عبد الواحد وغيرهم نادر وفيه
ان العلامة لم يقصر اطلاق الصحة في الثقات كما اشرنا اليه الا ان يوفق
اطلاقه اياها على غيرها نادرا وهو ايض لعدم منع ذلك ظهوره فيما ذكرنا
سيما بعد ملاحظة طريقته وجعل الصحة اصطلاحا فيها لكن لا يخفى ان حكمه
بصحة حديثه دفعة او دفعتين مثلا غير ظاهر في توثيقه بل ربما تم في خلافه
بملاحظة عدم توثيقه وعدم تصريحه نعم لو كان ممن اكثر تصحيح حديثه
مثل احمد بن محمد بن يحيى واحمد بن عبد الواحد ونظايرهما فلا يبعد
ظهوره في التوثيق واحتمال كون تصحيحه كذلك من انهم من مشايخ

تحرزهم ظ

الاجازة

الاجازة فلا يضر مجهوليتهم او لظنه بوثاقتهم فليس من باب الشهادة وفيه ما نشير
اليه والغفلة بنفيها الاكثار مع انه في نفسها لا يخرج عن البعد هذا ولعلم ان المش
يحكمون بصحة حديث احمد بن محمد المذكور وكذا احمد بن الحسن بن الوليد
والحسين بن الحسن بن ابان اذا لم يكن في سنده من يتامل في شانه فقيل في
وجهه ان العلامة حكم بالصحة كما ذكر وفيه ما مر الا ان يريد والاكثار والحكم
بها وفيه ان ابراهيم بن هاشم ومحمد بن عبد عن ونظايرهما وقع الاكثار بها
فيهم ايض مع انهم يعدون حديثهم من الحسان نعم حكم جمع بصحته الا ان
يقولوا ان الاكثار فيهم ليس بمثابة الاكثار في تلك الجماعة لكن لا بد من ملاحظة
ذلك ومع ذلك كيف يفيد ذلك التوثيق دون هذا وكون ذلك اقوى
لا يقتضي قصر الحكم فيه كما مر في الفائدة الاولى واعترض ايض بان التوثيق
من باب الشهادة والتصحيح ربما كان مبنيا على الاجتهاد فيه ما لا يخفى على
المطلع باحوال التوثيقات مضافا الى ما مر في تلك الفائدة في الاكتفاء بالظن
والبناء عليه وقال جماعة في وجه الحكم بالصحة انهم مشايخ الاجازة وهم
ثقات لا يحتاجون الى التوثيق نصا فيه ان هذه ليست نصا من قواعد المش
بل ظاهرهم خلافها مع ان مشايخ الاجازة كما يخفى كثير عدد سيما مثل ابراهيم
بن هاشم ومحمد بن عبد عن فلا وجه للقصر والاعتراض بان كثيرا من مشايخ
الاجازة كانوا فاسدي العقيدة مندفع بان ذلك منافي العدالة بالمعنى الاخص
لا الاعم وخصوصية الاخص تثبت بانضمام ظهور كونه اماميا من الخارج
فتم على انه ربما يكون نظر شيخية الاجازة حسن العقيدة الا ان يظهر الخلاف
فتد وقال جماعة اخرى في وجهه ان مشايخ الاجازة لا يضر مجهوليتهم لان
حديثهم ماخوذ من الاصول المعلومة وذكرهم لمجرد اتصال السند او
للتبرك وفيه ان ذلك غير ظاهر مضافا الى عدم انحصار ما ذكر في خصوص تلك
الجماعة فكم معروف منهم منهم بالجلالة والحسن ما لم يصححوا حديثهم
فضلا عن المجهول على انه لا وجه ايض لتضعيف احاديث سهل بن زياد و
امثاله من الضعفاء ممن هو حاله في الوساطة للكتب حال تلك الجماعة

مشايخ الاجازة كانوا امّا لا او بالجملة لا وجه للتخصيص بمشايخ الاجازة ولا من بينهم
بتلك الجماعة ودعوى ان غيرهم ربما يروى من غير تلك الاصول والجماعة
لا يروون عنه اصلًا وكان ذلك الظاهر علمية ومن تاخر عنه ايضًا الى حد لم يتحقق
خلاف على تامل منهم وان كانوا فى امثال زماننا خفيًا لعله جزاف بل خروج
عن الانصاف على ان النقل عنها غير معلوم اغنائه عن التعديل لعدم
معلومية كل واحد من احاديثها بالخصوص وكذا بالكيفية الموجبة والقدماء
كانوا لا يرون بالاجازة او القرائة وامثالهما ولا يلاحظون الواسطة غالبًا حتى فى
كتب الحسين بن سعيد التى رواية تلك الجماعة تحملها عنه وسيجيئ فى ترجمة اخيه
الحسن ما يدلك عليه وكذا فى كتب كثير من الاجلة ان هذه الكتب اشهر واظهر
من غيرها وقد اثبتنا جميع ذلك فى رسالتنا مشروحًا وسنشير فى ابراهيم بن هاشم
ومحمد بن اسمعيل البندقى اجمالًا وربما يتوقف فى وجه الحكم بالصحة ان الاتفاق على
الحكم بها دليل على الوثاقة نشير اليه فى ابن عبدون ومحمد بن اسماعيل البندقى
اجمالًا وفيه ان الظاهر ان منشأ الاتفاق احد الامور المذكورة والله يعلم ومنها
ان ينقل حديث غير الصحيح متضمن لوثاقة الرجل وجلالته او مدحه
فان المظنون تحققها فيه وان لم يصل الحديث الى حد الصحة حتى تكون
حجة فى نفسه عند المتاخرين والظن نافع فى مقام الاعتداد والاكتفاء
به واذا ايد مثل هذه الحديث باعتداد المشايخ ونقلهم اياه فى مقام بيان
حال الرجل وعدم اظهار تامل فيه الظاهر فى اعتمادهم عليه قوى الظن وربما
يحكم بثبوتها بمثله كما سيجيئ فى تراجم كثيرة وهذا واذا تايد بمؤيد معتد
به يحكمون البتة ومنها ان يروى الراوى لنفسه ما يدل على احد الامور المذكورة
وهذا اضعف من السابق ويحصل الظن عنه بملاحظة اعتداد المشايخ و
غيره ولعتبر مثل هذا فى كثير من التراجم كما ستعرف ومنها ان يكون الراوى
من آل ابى جهم لما سيذكر فى منذر بن محمد بن المنذر وسعد بن ابى الجهم
فلاحظ وتامل ولعل ابا الجهم هو ثوير بن ابى فاختة سنشير اليه فى جهم ابن
ابى الجهم فتامل ومنها ان يكون من بيت آل نعيم الازدى لما سنذكر فى جعفر بن

آل

المثنى

المثنى وبكر بن محمد الازدى والمثنى بن عبد السلام فتامل ومنها ان يكون الراوى
من آل ابى شعبة لما سيذكر فى عمر بن ابى شعبة فتامل ومنها ان يذكره جش
او مثله ولم يطعن عليه فانه ربما جعله بعض سبب قبول روايته عنه
ما سيجيئ فى الحكم بن مسكين فتامل ومنها ان يقول العدل حدثنى بعض اصحابنا
قال المحقق انه يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره
بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول
فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعنى نسبته الى الرواة
واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى وفيه نظر ظاهر مع انه فى الفائدة
الثانية فى قولهم عن اصحابنا امر فتدبر هذا واعلم ان الامارات والقرائن
كثيرة سيظهر لك بعضها فى الكتاب ومن القرائن الحجية الخبر وقوع
الاتفاق على العمل وعلى الفتوى وكونه مشهورًا بحسب الرواية او الفتوى و
مقبولًا مثل ما ورد فى خواص مقبولة عمر بن حنظلة او موافقًا للكتاب و
السنة او الاجماع او حكم العقل او التجربة مثل ما ورد فى خواص الآيات و
الاعمال والادعية التى خاصيتها مجربة مثل قرائة آخر الكهف للانتباه
فى الساعة التى يراد وغير ذلك او يكون فى متنه ما يشهد بكونه من الائمة
مثل خطب نهج البلاغة ونظايرها والصحيفة السجادية ودعاء ابى حمزة و
الزيارة الجامعة الكبيرة الى غير ذلك مثل كونه كثيرًا مستفيضًا او عالى السند
مثل الروايات التى رواها الكلينى وابن الوليد والصفار وامثالهم بل والصدوق
وامثالهم عن القائم والعسكرى بل والنقى والتقى عليهم السلام ايضًا ومنها التوقيعات
التى وقعت فى ايديهم منهم ع وبالجملة ينبغى للمجتهد التنبه لنظايرها بمنّها
عليه والهداية من الله تذنيب يذكر فيه بعض اسباب الذم ومنها قدح
غض والقميين وغير ذلك مما مر منه فى الفائدة الفايدة والفائدة المتقدمة
عليها مثل قولهم عن الضعفاء وغيره وقد اشرنا اليها والحاقها فيهما او يظهر
بالقياس الى ما ذكر فى اسباب المدح فيهما فارجع وكذا كثرة رواية المذمومين
عن رجل وادعائهم كونه منهم وسيجيئ الكلام فيه فى داود بن كثير

يروى

وعبد الكريم بن عمرو ومنها ان يروي عن الائمة على وجه يظهر منه اخذهم ع
رواة لا حججا كان يقول عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن علي ع او عن الرسول
فانه مظنة عدم كونه من الشيعة الا ان يظهر من القراين كونه منهم ومنها ان
يكون ما رواه موافقا لمذهبهم ومخالفا لمذهب غيرهم او انه كثير من الرواية
عنهم غاية الكثرة وان غالب رواياته يفتون بها او يرجحونه على ما رواه الشيعة
او غير ذلك فيحمل كيفيته روايته على التقية او تصحيح مضمونها عند المخالفين
او ترويجه فيهم سيما المستضعفين وغير الناصبين منهم او تاليفا لقلوبهم
واستعطافا لهم الى التشيع او غير ذلك فتامل ومنها ان يكون رايه او روايته
في الغالب موافقا للعامة وسيظهر حالهما في الجملة في زيد بن علي وسعيد
بن المسيب وعليك بالتامل فيهما حتى يظهر الحال فتامل ومر في الفائدة الاولى ما
يؤيده فلاحظ ويؤيد ايضا التامل فيما سنذكره هنا في قولهم كاتب الخليفة
او قولهم كانوا يشربون النبيذ مثلا فتامل فاذا كان الغالب منه لا يبعد نفعه
بطريق اولى سيما وان يكون نادرا بل لا يكاد ينفك ثقة عنه فتامل ومنها
قولهم فلان كاتب الخليفة او الوالي من قبله وامثالهما فان ظاهرها الذم و
القدح كما اعترف به مرة في ترجمة حذيفة وسيجيء في محمد بن عبد الله بن
مهران انه كان كاتب اسحق فتاب هذا مع انا نجزم من المشايخ التامل من هذه الجهة
كما في يعقوب بن يزيد وحذيفة ومنصور وغيرهما ولعله لعدم مقاومتها التوثيق
المنصوص والمدح المنافي باحتمال كونهما بانهم او تقية او حفظا لانفسهم
او غيرهما واعتقادهم الاباحة او غير ذلك من الوجوه الصحيحة وتحقيق الامر
فيها في كتاب التجارة من كتب الفقه والاستدلال وبالجملة تحققا منهم على الوجه
الفاسد بحيث لا تامل في فساده ولا يقبل الاجتهاد في تصحيحه بان يكون في
اعتقادهم صحيحة او الخطا في اجتهادهم غير معلوم مع ان الاصل في افعال
المسلمين الصحة وتحسنهم وبصدكها تجد اليه سبيلا وامثاله كثيرة وايضا
انهم ابقوهم على حالهم واقروهم ظاهرا من انهم كانوا معتدين بامرهم
مطيعين لهم ويصلون الى خدمتهم ويسئلون عن احوال افعالهم وغيرها

وربما

وربما كانوا ينهون بعضهم فينتهي الى غير ذلك من امثال ما ذكر فقد برء بل ربما
ظهر مما ذكر ان القدح بامثالها مشكل وان لم يعارضها التوثيق والمدح فتامل ومن
آنفاه ما يرشد ويؤيده ومنها ما ذكر في الاجلة من انهم كانوا يشربون النبيذ
ما سيجيء في ثابت بن دينار وابن ابي يعفور او يأكلون الطين في داود بن
القسم وامثال ذلك ولعلها لم تكن ثابتة وكانوا جاهلين بحرمتها ولعله ليس
ببعيد بالنسبة الى كثير وسينبه عليه في ترجمة ثابت او كان قبل وثاقتهم
وجلالتهم فيكون حالهم حال الثقات والاجلة الذين كانوا فاسدي العقيدة
ورجعوا وتمر الاشارة اليه وسنذكر اعذارا آخر في ثابت وداود
وغيرهما وبالجملة في المواضع التي ذكر امثالهم فيها العلة يتوجه في خصوص
الموضع منها الى العذر المناسب والملايم ولو لم يتوجه فلتحذر بما ذكرنا في
امثالها يقبل وتذكر انفا ان الاصل في افعال المسلمين الصحة وغير ذلك فتامل
الفائدة الرابعة في طريقة ملاحظة الرجال ومما ذكرته انا ايضا لمعرفة حال
الراوي التماس منك يا اخي اذا اردت معرفة حال رجل وراو فانظر الى ما
ذكروه في الرجال ومما ذكرته انا ايضا فان لم تجده مذكورا اصلا او وجدته مذكورا
مهملا فلاحظ ما ذكرته في الفوائد الثلث السابقة يظهر لك حاله مما ذكرته
فيها او تصحيح عليك بعد التامل فيه وبالقياس والنظر اليه فلا تستوعب
جميع الامارات كما اني ما استوفيت الكلام فيما ذكرت انما بل الغرض التنبيه
ووكلت الامر الى التروي يا اخي لا تقنع ببعض ما ذكرت فيها بل لاحظ الجميع
من اول الفوائد الى آخرها حتى يتضح لك حاله ويا اخي لا تبادر بان تقول
الرجل مجهول او مهمل ولا تقلد بل لاحظ الفوائد بالنحو الذي ذكرت ثم
الامر اليك وايضا ربما وجدت الرجل في السند مذكورا اسمه مكبرا وفي
الرجال مصغرا او بالعكس وسيجيء التنبيه عليه في خالد بن اوفى فلعلم
محمد مثلا سالم فانظر الى سليم وكذا سلمان وامثاله كثيرة فضلا عن
الاشخاص وربما وجدته مذكورا فيه بالاسم وفي الرجال يذكر بكنيته
مذكورا باللقب مثلا او بالعكس وربما يظهر لك وجدته فيه منسوبا

واستعطافا لهم

كذب

يقع

يذكر

الى ابيه بذكر الاب وفى الرجال يذكر بكنيته وبالعكس وربما يظهر اسم
الرجل من ملاحظة باب الكنى وربما يذكر فى موضع بالسين وفى موضع بالصاد
كحسين وحصين منه الحصين المخارق وربما يذكر فى موضع هاشم وفى
موضع هشام كما سنشير اليه فى هشام بن المثنى وربما يذكر فى موضع ابن ابى
فلان بن فلان او نقصان يشير اليه ما سيجئ فى يحيى بن العلاء وخالد بن بكار

ابن فلان فى موضع

وغيرهما وربما يذكر فى موضع بالياء المثناة وفى موضع بالباء الموحدة كبريد
وبُريد ويسار وبشار ونظاير ذلك وربما يكتب بالالف وبدونه كالحرث
والحارث والقاسم والقسم ونظاير ذلك وايضا ربما كانوا يرخمون
كعبيد فى عبيد الله ونظاير ذلك وربما يشتبه حرف بحرف كما فى خالد بن عمار
وخالد بن الجوان الى غير ذلك وربما ينسب فى موضع الى الاب وفى آخر الى الجد
مثلا وهو كثير وربما يوجد بالمهملة وربما يوجد بالمعجمة كما فى زميلة و
نظايره وربما يكتب المهملة قبل المعجمة وربما بالعكس كما فى رزيق ونظايره
وقس على ما ذكر امثاله منها ان يكتب بالحاء والهاء كما فى بحر بن قيس وربما
تصرف فى الالقاب والاسامى الحسنة والردية بالرد الى الاخر كما سنذكر فى
حبيب المعلل وربما يشتبه ذو المركز بالخالى عنه كما سيجئ فى باب زيد

حبيب المعلل

ويزيد وسعد وسعيد ونظايرهما وربما يكتب زياد زيدا او بالعكس
وكذا عمر وعمرو وكذا نظايرهما وربما يتعدد الكنية لشخص كالالقاب و
الانساب وسنذكر فى محمد بن زياد وربما يكتب سلم مسلم ولعله كثير منه
ما سيجئ فى بشر بن مسلم ثم اذا وجدته وجدت ما المذكور فانظر
الى ما ذكرته ان كان ولا تقنع ايضا بها بل لاحظ الفوايد من اولها الى آخرها
على النحو الذى ذكرت حتى تتضح لك الحال فانى ما تعرضت فى كل موضع الى الرجوع
الى الفوايد وفى الموضع الذى تعرضت ربما لا اتعرض الى الرجوع الى جميعها
مع انه ربما كان لجميعها مدخل فيه ولو لم يتأمل فى الكلام لم يظهر ولم
يتحقق ما فيه ومع ذلك لاحظ ما ذكر بعنوان آخر على حسب ما
[illegible] لعلك تطلع على معارض او معاضد ولا تنظر يا اخى الى ما فيه وفيما

سنذكره

سنذكره من الخطاء والزلل والتشويش والخلل لان الذهن قاصر
والفكر فاتر والزمان كلب عسير على ما سنشير اليه فى آخر الكتاب ان شاء الله
نسأل الله مع العسر يسرا والظهور من تملك الدنيا عدلا بعد ما ملئت جورا

حرره مؤلفه [illegible] بالسلالة السادات ومنبع الفضل والسعادات نتيجة
النجباء العظام وزبدة الافاخم الكرام وسبط [illegible] الانام
ذو القدر الجليل والشرف الاصيل الخلق الجميل العطاء الجزيل
صاحب العلم والعمل [illegible] وذو الشرف الرفيع
الحسب المنيع نجيب الطرفين زكى العنصرين عالى النسب رفيع [illegible]
خلف الصدق [illegible] الامجد المغفور له والمرحوم [illegible] محمد
[illegible] مير محمد حسين [illegible] صلى الله [illegible]
ونظمه [illegible] محمد وآله المصطفين [illegible]
بفضل [illegible] العبد الاقل الجانى محمد بن على اكبر الخراسانى
فى يوم الاربعاء خامس عشر شهر صفر المظفر من شهور السنة
السابع عشر بعد الالف والمائتين من هجرة خير البشر عليه
وآله صلوات الله [illegible] قطرات المطر [illegible]
سنه ١٢١٧